Renovatio

Genova - gennaio-marzo 1971 - anno VI - numero 1

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

RENOVATIO
rivista
di
teologia e cultura

XVII FASCICOLO

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi

Direttore responsabile
Gianni Baget Bozzo

Segretario di redazione
Alberto Gagliardi

UFFICI

Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 52588

CON APPROVAZIONE
ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860

Pubblicità inferiore al 70%

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - gennaio-marzo 1971 - anno VI - numero 1

SOMMARIO

* DIO E MAMMONA

ARTICOLI:

7 **Luigi Bogliolo** - Metafisica e antropologia.

18 **Francesco Spedalieri** - L'Immacolata nel pensiero dei padri greci.

NOTE:

41 *Sergio Quinzio* - Ebraismo e mistica.

63 *Alvaro Huerga* - Affinità tra san Paolo e san Giovanni d'Avila.

80 *Giulio Boggi* - Dai trascendentali al trascendentale in san Tommaso.

87 *Oddo Bucci* - Dittatura di classe e autogoverno della società.

LIBRI:

95 **Recensiti:** « Infallibile? una domanda » di H. Küng / « Theologie de l'esperance » di J. Moltmann / « De origine festi visitationis B. M. V. » di I. V. Polc / « Il clima della preghiera monastica » di T. Merton / « L'essence du christianisme » di L. Feuerbach / « Il messia negro » di A. B. Cleage / « Teologia e storiografia della Chiesa » di P. Chiocchetta / « Stewards of the Lord » di J. J. Hughes / « Il tempo dell'odio e della vergogna » di F. Reck-Malleczewen / « L'activité artistique » di M. D. Philippe / « Biblia sacra » / « Christologie » di C. Duquoc / « La Bible du dimanche: Dieu reprend la parole » / « La guerra di popolo dell'Indocina » di W. Burchett / « La struttura della società » di M. J. Levy / « Feuerbach et la théologie de la sécularisation » di M. Xhaufflaire / « La buona Novella » di F. de André / « Theology of the world » di J. B. Metz.

128 **Ricevuti.**

POSTILLE:

138 La svolta antropologica in teologia *(Edoardo Benvenuto)* - I teologi al congresso di Ariccia *(Gianni Baget Bozzo)* - Le filastrocche a messa *(Edoardo Benvenuto)* - Il caso e la necessità *(Giorgio Fabbri)* - Scienza e causalità *(Giorgio Fabbri)* - Ecclesiologia platonica per rinnovare la Chiesa? *(Peppino Orlando).*

Dio e mammona

Molti teologi hanno la grave tentazione di ridurre la teologia all'« antropologia ». Si tratta di vera tentazione, perché se una teologia antropologica vuol mettere l'uomo al centro, cioè al posto di Dio, rischia di diventare addirittura blasfema; se intende sostituire le istanze umane a quelle divine, dando importanza preminente al benessere di questo mondo sulla vita eterna, diventa degenerata rispetto al suo compito. Può semplicemente occuparsi della parte che riguarda l'uomo — e questa esiste realmente ed obbiettivamente in teologia — ma, il farlo in modo unilaterale, implica il pericolo di cadere nei due casi sopra esposti.

Conseguenza grave di una teologia ridotta ad antropologia è il costringere il cristianesimo ad una mera istanza sociale. Il sociologismo, infatti, ha molte sfumature e varianti; però sposta sempre più o meno l'ago della verità e della realtà da come sono nella divina rivelazione. E' per questo motivo che la nostra rivista non esce dalla sua programmatica funzione, se deve toccare qualche argomento in qualche modo sociologico. Per i veri cristiani l'argomento sociale ha sempre avuto come perno la persona umana, tanto degnata da Dio; per gli altri in modo più generale il perno è sempre stato non la persona, anche se si usa ed abusa del termine « libertà », ma il benessere e la sua spartizione.

Perché esista una società, e non un mero aggregato, una folla, occorre un'autorità, comunque venga designata. I più accesi sostenitori di rivoluzioni sociali, da essi presentate come redentrici dei lavoratori, hanno terribilmente dilatato i compiti dell'autorità. Non solo non ne hanno potuto fare a meno — il che è eloquente — ma hanno dovuto esasperarli. Ma c'è un altro fatto interessante. Si è allargato lo spazio dell'autorità: costruendola come un potere delegato dal basso. Questo è il potere quale oggi

lo abbiamo di fronte: in diverse forme di esercizio, dalla legittima alla spregiudicata alla disonesta. Naturalmente bisogna tenere conto del potere che taluni, senza alcuna delega, si sono costruiti per conto proprio. Il potere non è il denaro, ma, ordinariamente, al punto a cui siamo arrivati oggi, esso dispone a suo piacimento del denaro. La corsa al potere, che è lo spettacolo più impressionante del nostro piccolo mondo, è spesso giustificata dalla sete del denaro. Tra i « poteri » ci sono quelli sull'opinione pubblica, oggi i più tracotanti ed i meno controllati. Ma si tratta sempre di denaro.

Il denaro è lo strumento fungibile dello scambio, il sangue della economia. In sé non è pertanto cattivo; ma, per la capacità che ha di aprire tutte le porte, condiziona ogni potere prettamente terrestre, tanto quanto ne è condizionato. La sua mobilità e il suo impiego ne fanno il centro di tutti gli appetiti. E tuttavia molte strutture stanno spingendo le cose in modo da assoggettare il denaro al potere. Questa è la verità brutale della lotta per la quale una parte degli uomini combatte, mentre gli altri credono sia questione di ideali.

Il Vangelo ha opposto « mammona » a Dio.

Nella sua corsa più generosa, quella verso la parità dei diritti, l'equa distribuzione dei beni, la serena convivenza dei popoli, il genere umano si trova impegolato di fatto nel gioco a spirale tra il potere e il denaro. Per i più il soggetto della economia non è, come dovrebbe essere, l'uomo: sono le « cose ».

E' su questo sfondo realistico e brutale che si colora il tentativo di far diventare la teologia un'antropologia. E ripiglieremo il discorso perché ha aspetti anche più gravi. L'uomo si salva solo quando è umile e diventa grande quando adora Dio.

ARTICOLI

Metafisica e antropologia

LUIGI BOGLIOLO

Risolvere il problema del rapporto tra metafisica e antropologia è il compito più urgente della filosofia contemporanea. Senza la metafisica non si salva l'antropologia, senza una prima risoluzione della filosofia dell'essere nell'antropologia la metafisica non si salva dall'astrattismo.

I due termini segnano due grandi epoche: l'età antica e medioevale, l'età moderna e contemporanea. Nell'antichità e nel medioevo la filosofia era essenzialmente metafisica, nell'età moderna è essenzialmente antropologia. La differenza fra le due età può esasperarsi sino alla contrapposizione radicale, intendendo la metafisica come negazione dell' antropologia e l' antropologia come negazione della metafisica.

Il buon metodo filosofico esige, al contrario, un riavvicinamento. E' norma fondamentale del metodo tomista: « non è possibile che l'intelletto di colui che ha un'opinione falsa, sia del tutto privo della conoscenza del vero » (Comment. in Ethic. I, lect. 12, n. 140). « E' impossibile una conoscenza totalmente falsa, destituita di qualsiasi verità » (II-IIae, q. 12, a. 6). La norma metodologica san Tommaso la desume da sant'Agostino. Del resto la necessità di una comunione nel vero, sia pure parziale, tra tutti gli uomini, è la logica conseguenza dell' impossibilità del falso assoluto come del male assoluto. Vi è qualcosa che unisce nell'essere, nel vero, nel bene, tutti gli uomini tra loro.

Sulla base di questo criterio di fondo cercheremo di vedere fino a che punto la metafisica può risolversi nell'antropologia e l'antropologia nella metafisica. E' una questione schiettamente teoretica che coinvolge però un problema storico di grande portata: fino a che punto la metafisica classica può trovare una continuità e uno sviluppo nell'antropologia filosofica moderna e questa un approfondimento e una fondazione più realistica nella metafisica classica? E' in questione il rapporto tra filosofia classica e filosofia moderna, che non può e non deve essere veduto in chiave puramente negativa.

Anche se, a prima vista, può sembrare altrimenti, l'interesse della filosofia moderna per il soggetto umano ha favorito l'orientamento realistico della metafisica. La filosofia moderna pretende d'essere realista nella misura in cui s'interessa del soggetto umano. E' un realismo a una sola dimensione (la dimensione soggettiva), ma è pure realismo e volontà di realismo. Lo stesso Kant si è opposto alla metafisica wolfiana perché troppo astratta e aliena dalla realtà, ridotta a puro formalismo astrattistico, incentrando la speculazione filosofica nel soggetto per un bisogno di realismo. Che poi la sua intenzione realistica sia di fatto fallita, è un'altra questione. La volontà di realismo è incontestabile e l'orientamento verso il soggetto era certo la direzione giusta per la riscoperta di quel realismo di cui andava in cerca. Il fallimento è dipeso dal fatto che egli conosceva soltanto un tipo di metafisica: l'astrattismo wolfiano. Kant non riuscì mai ad incontrarsi con una metafisica nella quale l'essere fosse il più reale dei predicati come avviene, ad esempio, nel tomismo.

L'idealismo trascendentale vuole continuare il realismo soggettivo kantiano. E' significativo che i tre maggiori esponenti: Fichte, Schelling, Hegel, abbiano avvertito l'urgenza di riempire l'« a priori » di Kant con la pienezza della sostanza spinoziana. Una soluzione che doveva portare fatalmente all'annullamento del soggetto singolo per fare posto all'Io trascendentale. E' una nuova ricaduta nell'astrattismo perché se il soggetto singolo è solo un fugace momento dell'Io trascendentale il realismo è nuovamente perduto. Né basterà la risoluzione marxista dell'idealismo nel materialismo per salvare la concretezza del soggetto. Ancora una volta il singolo viene nullificato nella precarietà di un brandello di materia cosmica. L'uomo « generico » marxista, essenzialmente consistente nell'insieme dei rapporti sociali, è un uomo senza nome e senza volto. E' la più esplosiva teoria marxista che ha provocato e continuerà a provocare insoddisfazione e ribellione negli studiosi del marxismo che sanno pensare. Uno tra questi, il polacco Schaf, è stato radiato dal partito perché criticava il vuoto del marxismo sul tema della persona.

Potremmo ripercorrere l'itinerario di altre correnti moderne della filosofia per trovare la piena conferma che l'asse centrale della speculazione filosofica di questi ultimi secoli è il soggetto umano.

Questo sentito bisogno di concretezza filosofica, perseguito nella sola direzione del soggetto, ha contribuito non poco a riportare la stessa filosofia Scolastica verso una più realistica metodologia della ricerca filosofica.

In fondo il problema del rapporto tra metafisica e antropologia, tra filosofia classica e filosofia moderna, tra il formalismo e

il realismo, è un aspetto dell'eterno problema del rapporto universale-particolare. E' sintomatica la ripugnanza di Hegel a separare il particolare dall'universale e viceversa. VI è anche qui un fondo di verità che non possiamo trascurare.

Volendo risalire alle origini dell'interesse filosofico per il soggetto umano, non è difficile scorgervi l'eredità cristiana. Assai prima di Kant il cristianesimo aveva messo l'uomo, subordinatamente a Dio e nel quadro della creazione, al centro della realtà. Basti richiamare le prime pagine della Bibbia e le implicanze della verità centrale del cristianesimo: l'Incarnazione.

Riavvicinare la metafisica all'antropologia è la via che porta dritto al ricupero dei valori e del significato della filosofia cristiana. Il pensiero cristiano, a differenza del pensiero greco-romano, è carico del senso della persona e implica la consapevolezza della sovrana dignità della persona, scopo immediato della creazione e della redenzione: « pronper nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis ».

Se e nella misura in cui la Bibbia e il Vangelo contengono valori filosofici, questo è certamente uno dei principali. Se la Weltanschauung della filosofia precristiana può dirsi prevalentemente cosmologistica, la visuale cristiana della realtà è schiettamente antropocentrica. La grande novità apportata dal cristianesimo alla filosofia classica è la sostituzione dell'antropocentrismo al cosmocentrismo. Il geocentrismo tolemaico aveva per il cristianesimo un'importanza assai minore che la centralità della persona umana.

Nel primo millennio di cristianesimo lo sviluppo della filosofia antropologica è stato condizionato anzitutto dalla necessità della costituzione di una teologia, anche questa, naturalmente, « propter homines », ma lo studio dell'uomo rimase in secondo piano. In secondo luogo è stato condizionato dal prevalente influsso filosofico del platonismo sul pensiero cristiano.

Il senso dell'uomo è emerso vivo, sul piano della vita cristiana vissuta, con san Francesco d'Assisi, sul piano teoretico con san Tommaso d'Aquino. Alcune intuizioni dell'Aquinate sono di un' audacia e di un' attualità impressionante. Ogni buona antropologia filosofica parte da una buona concezione dell'uomo. Tommaso ha presente che l'uomo è insieme corpo e spirito, ma soprattutto è uomo in quanto spirito e in virtù dello spirito che lo informa. Il primato dello spirito è la via obbligata per la costruzione di una grande antropologia sul piano della speculazione filosofica. Egli comincia ad osservare: « intellectus et ratio est potissima hominis natura » (I-II, q. 31, a. 7); « Homo maxime est mens hominis » (I-IIae, q. 29, a. 4). Da queste premesse profondamente pensate ricava altri principi fondamentali del suo antropocentri-

smo cristiano: « Anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo totum ens, in quantum secundum animam est quodammodo omnia ... » (Comment. in Libr. III De Anima, lect. 13, ediz. Pirotta, n. 790).

La documentazione potrebbe continuare a lungo. Osserviamo intanto: Tommaso intuisce che l'uomo è, in certo modo, la totalità dell'essere. Sembrerebbe di sentire Hegel, ma siamo in ben altro tempo e in ben altro spirito, l'espressione rientra pienamente nella visuale cristiana e trascendente dell'uomo. L'affermazione si trova in un commento al De Anima di Aristotele. Questo però non è più Aristotele anche se Tommaso era persuaso che la dottrina aristotelica sull'anima non differisse da quella cristiana, come pensava Agostino di Platone.

Affermare che l'uomo è, in certo modo, tutte le cose, significa aprire un affascinante orizzonte per l'edificazione di un'antropologia filosofica cristiana, in piena armonia con i moderni sviluppi delle scienze dell'uomo.

In questa sede bastino alcuni cenni. La metafisica si rivela come il più prezioso strumento per costruire un'antropologia che includa gli apporti delle odierne scienze umane, offrendo inoltre la loro giustificazione di fondo e il loro coronamento risolutivo.

Non si possono gettare all'aria i preziosi frammenti di verità scoperti dalle moderne scienze dell'uomo: la psicologia sperimentale, la psicanalisi, specialmente per ciò che riguarda la teoria dell'inconscio, del profondo e simili. Senza il contributo fondante e chiarificatore della metafisica rimangono a un livello fenomenico e tecnico, sradicate dall'infinita profondità dello spirito e dell'essere. La categoria dell'intersoggettività tanto importante e tanto cara alla filosofia attuale acquista nuove dimensioni dall'infinita profondità del soggetto, com'è inteso nella filosofia classica.

Per comprendere che cos'è lo spirito umano, di conseguenza, che cos'è l'uomo, è necessario partire dalla metafisica dell'essere. In questi ultimi decenni è passata in primo piano la concezione dell'essere come atto di ogni atto, perfezione di ogni perfezione, radice prima di tutto ciò che esiste e secondo tutte le dimensioni perfettive e determinative dell'esistente. E' la grande idea, forse la più originale e la più filosoficamente ricca e feconda di sviluppi, di Tommaso d'Aquino. Affermare che l'essere è atto di ogni atto è caratterizzare la sua natura come onnidimensionale e onnidirezionale. E poiché l'atto d'essere costituisce, in radice, tutto ciò che esiste, comunica l'onnidimensionalità costitutiva a tutto ciò che esiste, facendo di ogni esistente un piccolo universo di perfezioni esistenziali. La misura dell'onnidimensione dell'esistente è data dalla misura secondo cui partecipa l'essere.

L'esperienza immediata del mondo ci mette in contatto con una gerarchia di esistenti cosmici culminanti nell'uomo, al vertice di tutti e comprensivo della perfezione di tutti.

Ogni esistente ha altrettanta apertura ontologica quanta ricchezza d'essere. L'uomo posto in vetta alla piramide degli esistenti ne raduna e concentra in sé tutti i valori esistenziali. Se tutti gli esistenti sono piccoli universi di perfezione, tanto più lo è l'uomo. Egli però non è soltanto onnidimensionale perché partecipa della natura onnidimensionale dell'essere, come tutti gli esistenti; è tale rispetto a tutti gli altri esistenti a lui inferiori. Potremmo quasi dire, relativamente parlando, che la sua è onnidimensione di onnidimensioni in quanto racchiude e supera le meno perfette onnidimensioni degli altri esistenti di grado inferiore.

Occasionalmente apriamo una parentesi: partendo di qui è possibile riproporre, in modo più realistico e più moderno, l'importante questione degli universali che è prima un'ontologia che una semplice gnoseologia. Se l'essere è radicalmente onnidimensionale, è fondamentalmente principio d'universalità per tutti gli esistenti che lo realizzano. Universalità ontologica è totalità. Infatti ogni esistente è un tutto, un piccolo universo di pienezza, l'esistere, in rapporto di reale parentela ontologica con tutti gli altri esistenti, senza eccezione. Non vi potrebbe essere l'universale nella mente se non vi fosse prima una totalità nell'esistente.

L'universale esiste in mente ad modum mentis, in re ad modum rei, ma non potrebbe avere il modo universale della mente se non avesse prima il modo universale dell'ente, in quanto partecipante l'atto d'essere, atto di ogni atto. Vi sono tanti universali ontologici quanti sono gli esistenti; tanti gradi di universalità quanti gradi di esistenti, al vertice dei quali, tra tutti gli esistenti cosmici, si trova l'uomo. Nella sua interiorità ontologica (l'essere è ciò che vi è di più intimo in ogni cosa), contiene l'universalità e la pienezza ontologica di tutti gli esistenti inferiori a sé. Sicché può dirsi, con ragione (relativamente parlando), l'universale degli universali.

L'uomo però, oltreché universale come esistente, è universalizzante con l'attività della sua mente. Per quanto costituiti di materia e ritagliati, per così dire, nella materia, fatti di questa particella di materia, la mente umana coglie e penetra gli esistenti infraumani come esistenti, elevandoli al modo d'esistere della mente stessa. La conoscenza è identificazione elevante l'oggetto infraumano al modo d'essere della mente umana. E' questo il significato primordiale dell'astrazione. Perciò Tommaso non esita ad affermare che le cose infraintellettuali, una volta conosciute dalla mente, acquistano il modo d'essere della mente spirituale e perciò un nuovo modo d'essere superiore e più perfetto del modo

d'essere che hanno in se stesse: « Res inferiores anima sunt in ea altiori modo » (De causis, lect. 14, ediz. Pera, n. 176); « Formae rerum sensibilium perfectius esse habent in intellectu quam in rebus sensibilibus » (C. G., II, c. 50, ediz. Pera, n. 1263). Avviene il contrario per gli esistenti superiori all'uomo: « res superiores sunt in anima inferiori modo » (De Causis, ibid.).

La ragione profonda di questa elevazione delle cose conosciute dallo spirito al modo d'essere dello spirito, è la natura quasi infinita (relativamente parlando) della mente umana. « Res immateriales infinitatem habent quodammodo, quia sunt quodammodo omnia » (In III Sent. Dist. 27, q. 1, a. 4, n. 75); « Mens comprehensiva est totius esse ... mens id est intellectus » (In De Div. Nomin. V, ediz. Pera, n. 625).

Sta qui il punto chiave della dottrina dell'intelletto agente che, a nostro modo di vedere, ha una portata assai più vasta di quella comunemente intesa. E' la più poderosa, ancorché silenziosa, attività che vi sia nel mondo. Il conoscere intellettivo ha qualcosa di creativo, non nel senso assoluto ma in senso relativo. E' un conoscere che non crea, ma ricrea, cioè intensifica ontologicamente le cose infraintellettuali, identificandole attivamente allo spirito conoscente, comunicando loro la ricchezza ontologica del soggetto che conosce.

Conoscere intellettivamente è ontologizzare. L'attività conoscitiva dello spirito, tutt'altro che semplicemente speculare e rappresentativa, è fortemente attiva, cioè: trasformativa, elevante, universalizzante, intensificante, perfezionante, ontologicamente arricchente l'oggetto conosciuto. Ecco dove acquista tutta la sua forza il principio: « cognoscens in actu est cognitum in actu, intellectus in actu est intellectum in actu » (De Anima, Lib. II, lect. 12, n. 377; I, q. 85, a. 2, ad 1um e ad 2um); « Intellectus in actu et intellectum sunt idem » (I, q. 14, a. 2, c.). Altrove dice: « sunt unum » (C. G. II, c. 59, ediz. Pera, n. 1365).

L'uomo, mediante la sua attività intellettiva, porta in sé la totalità dell'essere. La porta in modo umano: ciò che è superiore allo spirito umano viene abbassato al modo d'essere dell'uomo. Dio e le realtà sopraumane sono nell'uomo solo imperfettamente e umanamente, le realtà infraumane sono nell'uomo perfettamente, secondo il modo d'essere del suo spirito.

La vocazione connaturale all'uomo è l'umanizzazione del mondo. Umanizzazione che ha il suo fondamento nell'attività intellettiva, e, mediante questa, nell'attività estetica e tecnica, tese a dare un'impronta umana al mondo, a tutto ciò che esiste.

Si chiarisce, allora, l'affermazione tomista: l'uomo è, certo modo, la totalità dell'essere: è la totalità dell'essere in modo umano.

La totalità dell'essere si rispecchia — la parola è troppo debole — nell'uomo perché tutto ciò che è al di sotto di lui è più profondamente e più perfettamente in lui, tutto ciò che sta al di sopra è pure umanamente in lui.

Il conoscere intellettivo è una luminosa conferma che l'uomo è realtà onnidimensionale, portatrice della totalità dell'essere in tutta la sua portata. Definire l'intelligenza facoltà di cogliere l'essere, è troppo poco. Non è possibile captare l'esistere di qualsiasi esistente senza cogliere l'esistere di tutto ciò che esiste, almeno in quanto esiste. Nulla di ciò che esiste, sia pure confusamente, in quanto esiste, può essere assente dallo spirito umano. Implicitamente o esplicitamente, chiaramente o oscuramente è presente, almeno auroralmente, allo spirito intelligente. L'intelligenza si può ben definire la facoltà della totalità dell'essere. Perciò lo stesso san Tommaso non dubita di affermare: « Principium cognitionis humanae est in quadam confusa cognitione omnium » (De Verit. q. 18, a. 4; cfr. I, q. 14, a. 6).

Qui davvero la metafisica dell'essere sembra raccogliersi e concentrarsi tutta nell'interiorità umana e l'uomo divenire, in senso più che metaforico, la totalità dell'essere. Naturalmente una totalità dell'essere secondo il modo umano e non divino. Anche Dio è la totalità dell'essere, ma in modo divino: come Essere sussistente, sorgente prima e universale dell'essere ovunque si trovi. L'uomo è la totalità dell'essere come luogo dove l'essere intellettivamente tutto si rifugia e conoscitivamente si raccoglie, in modo derivato, non primario. Se poi consideriamo l'uomo in rapporto agli esistenti infraumani, esso appare il mediatore naturale dell'intera realtà cosmica, incapace di tornare alla sua fonte se non mediante l'uomo. L'universo creato non può conoscere, amare, far ritorno a Dio, se non per la via obbligata dell'interiorità umana.

Il riavvicinamento, e quasi immedesimazione, tra metafisica e antropologia viene così compiuto. La classica filosofia dell'essere si ricongiunge con la moderna filosofia del soggetto. Sarebbe grave pregiudizio per la metafisica e per l'antropologia filosofica contrapporle antagonisticamente. Il massimo vantaggio per l'una e per l'altra sta nel loro congiungersi e immedesimarsi nella coscienza intellettiva dell'uomo.

Così davvero la moderna filosofia del soggetto si delinea come prolungamento della filosofia dell'essere e la filosofia dell'essere come fondamento e coronamento della moderna filosofia del soggetto. I cultori della filosofia moderna possono vedere con atteggiamento costruttivo il grandioso itinerario della filosofia classica e i cultori della filosofia classica accogliere criticamente, ma costruttivamente, gli apporti della filosofia moderna che taluni

vedono soltanto come processo di decadenza. Occorre andare oltre la lettera, all'intenzione profonda (come si esprime Tommaso quando interpreta i laboriosi tentativi dei presocratici). Dobbiamo aiutarli ad esprimersi meglio di quanto non siano essi riusciti, liberare la verità presente anche in loro. La moderna filosofia del soggetto potrà allora trasfigurarsi dinnanzi a noi in un commento, in chiave filosofica, anche se non sempre felicemente riuscito, alle prime pagine della Bibbia e alla verità cristiana dell'Incarnazione.

Questo sembra suggerire, specialmente nella « Gaudium et spes », il secondo concilio Vaticano, cambiando l'atteggiamento di diffidenza verso la cultura filosofica moderna, in atteggiamento di ascolto e di accoglimento, sia pure con beneficio d'inventario, passando dal rifiuto al dialogo. La ragione del cambiamento di prospettiva sta nella consapevolezza che, quanto di meglio vi è nella cultura moderna, anche filosofica, è presente in modo superiore nel pensiero cristiano, né vi sarebbe stato nella cultura occidentale l'orientamento antropocentrico sul piano filosofico, sociale, politico, senza la lenta maturazione sotterranea delle idee cristiane nei secoli.

Filosofia dell'essere e filosofia del soggetto sono due versi della stessa medaglia. Composti, anziché opposti, nell'unità della filosofia perenne possono aiutarci a intendere la sua perennità non come immobile staticità ma come dinamica storicità in cammino di sviluppo, di arricchimento e di crescita vitale della verità umana che ha bisogno del tempo e della storia per crescere: una perennità insomma che non è, né può essere decrepita vecchiaia, ma giovinezza sempre rinnovantesi e sempre in crescita.

S'affaccia qui la questione del pluralismo filosofico che trova nell'atteggiamento costruttivo il suo significato autentico. Volere o no ogni filosofia apporta sempre, direttamente o indirettamente, un contributo alla verità che è perenne ma non chiusa. Non importa che talune filosofie siano accentuazioni unilaterali e parziali della verità. Se non altro servono alla discussione all'approfondimento, alla precisazione del patrimonio filosofico perenne. Qualsiasi frammento di verità non può non entrare in funzione complementare con la verità totale; qualsiasi filosofia meno perfetta, volere o non, non può non essere ricompresa in una filosofia superiore e più perfetta perché più aperta, addirittura onniaperta, com'è la filosofia dell'essere. Il pluralismo filosofico può esistere solo nella misura in cui può comporsi orizzontalmente nella verità totale e verticalmente in una verità più aperta e più completa.

Concludendo possiamo dire: non è necessario annullare la filosofia dell'essere (la metafisica) per far posto alla filosofia del

soggetto, né annullare la filosofia del soggetto per far rivivere la metafisica. Non è necessario kantizzare la filosofia dell'essere (come taluni sembrano fare) mascherandola di formalismo kantiano per essere moderni. E' necessario e urgente trovare il punto di convergenza e di sintesi naturale tra la metafisica e l'antropologia, così come abbiamo rapidamente accennato, scoprire l'inclusività dell'una rispetto all'altra, senza confondere i contenuti, ma anche senza separarli. L'identità del pensiero umano, fondamento della filosofia perenne, può insegnarci a studiare spassionatamente la storia sapendo conciliare senza falsi irenismi, con spirito critico e costruttivo insieme, metafisica e antropologia.

Non è necessario ridurre l'essere a un vago orizzonte trascendentale dell'uomo, per ricuperare la metafisica all'antropologia e questa a quella, al modo di Heidegger. Si può valorizzare l'istanza soggettiva di Kant senza cadere nel kantismo, come si può valorizzare l'istanza di Heidegger senza cadere nell'esistenzialismo heideggeriano.

La via giusta è quella indicata dalle grandi affermazioni dell'Aquinate a condizione di vederle aperte e stimolanti verso ulteriori sviluppi. Anche nello studio del tomismo vale più lo spirito che la lettera, il dinamico contenuto interiore che l'espressione esteriore, sempre povera rispetto a ciò che il pensatore ha nell'anima.

Recentemente, parlando al settimo congresso internazionale tomistico, Paolo VI riproponeva a grandi linee la filosofia cristiana dell'uomo che, da Agostino a Tommaso sino al Vaticano secondo, segna un continuo sviluppo.

Metafisica e antropologia vedute in questa prospettiva esigono una revisione di metodi nell'insegnamento della filosofia nelle scuole cattoliche ed ecclesiastiche in coerenza con quanto sinora abbiamo detto.

Forse conviene superare la nota divisione della filosofia in sei o sette trattati e, seguendo l'insinuazione del concilio, riorganizzarla attorno ai tre grandi temi: l'uomo, il mondo, Dio. In base al discorso fatto fin qui, possiamo domandarci: non è possibile un'ulteriore unificazione di questi tre temi attorno all'unico tema dell'uomo? Non è forse la filosofia la scienza dell'uomo per eccellenza?

Si potrebbe ad esempio riunificare tutti i trattati riguardanti l'uomo in una sola grande trattazione: gnoseologia, logica, psicologia, etica, sociologia, sono altrettanti settori di un unico oggetto di studio: l'uomo in se stesso; l'uomo in rapporto al mondo (la cosmologia); l'uomo in rapporto all'Essere (ontologia e teologia naturale, due parti della metafisica tra loro inseparabili).

Si avrebbero così molti vantaggi. Innanzitutto una metodolo-

gia più moderna, sensibile alla centralità del soggetto umano; in secondo luogo una maggior concretezza. Non più una filosofia piuttosto formalistica fatta di definizioni precostituite, una metafisica dell'ens ut sic, non molto dissimile da quella wolfiana, ma un' ontologia dell' esistente concreto compendiato e concentrato nell' uomo da cui prende senso il mondo e da cui si parte per giungere a Dio. La metafisica prenderà in considerazione la gerarchia degli esistenti cosmici nei quali si realizza l'atto d'essere in misura più o meno grande, ai quali spettano gli attributi del vero, del buono, del bello, dell' attività, dell' interiorità: tutti questi attributi si realizzano più e meglio nell' esistente - uomo. L' esistente finito e cosmico, specialmente l' uomo, non si spiegano senza l'affermazione necessaria dell'Assoluto, Essere per natura e per essenza, da cui partecipa l'esistere tutto ciò che esiste.

Tutta la filosofia si risolve in ontologia: ontologia del mondo, ontologia dei diversi gradi degli esistenti, ontologia dell' uomo (strutture ontologiche, gnoseologiche, psicologiche, etiche e sociali) ontologia dell'Essere Primo. L'ontologia dell'uomo tuttavia ha una funzione preponderante sia perché in lui si risolve l'intera ontologia del mondo, sia per la ricchezza e complessità delle sue strutture psicosomatiche, sia perché è la chiave per l'interpretazione della realtà cosmica. Nel suo spirito risuona la voce dell'intero creato: fecisti nos ad te!

Studiare l'essere è studiare l'uomo. Ogni cosa che si dice dell'essere finito vale, prima e principalmente, dell'uomo. Lo studio della filosofia diviene così denso di concretezza vitale.

La fusione dell'ontologia nell'antropologia filosofica, almeno come punto di partenza, acquista un'organicità e unità e diviene uno studio che affascina i giovani d'oggi.

Accentrare la metafisica nell'uomo come punto d'arrivo degli esistenti infraumani e punto di partenza per giungere a Dio è il modo migliore per fare della filosofia veramente umana e veramente cristiana insieme.

Una delle crisi più delicate e sempre risorgenti nel corso dei secoli cristiani, è quella del rapporto tra fede e ragione, tra grazia e natura, teologia e filosofia. L'orientamento cristiano della filosofia s' identifica con la propensione cristiana della natura umana nella sua concretezza. L'uomo è fatto per il cristianesimo come il cristianesimo è fatto per l'uomo. Lo studio approfondito dell'interiorità umana sulla base dell'essere rivela la tendenza naturale dell'uomo al cristianesimo. L'unione e la continuità tra fede e ragione viene così scoperta dall'interno della metafisica, non artificiosamente stabilita dall'esterno.

L'interiorità umana, divenuta totalità dell'essere, porta ancora

ad un'altra scoperta: il cristianesimo contiene eminentemente tutti i valori umani e dunque tutti i valori filosofici, anche se in modo non filosofico. Nella grazia vi sono tutte le ricchezze della natura e qualcosa in più, nella fede tutti i valori della ragione e qualcosa in più, nella teologia tutti i valori della filosofia e qualcosa in più. Se la grazia, come dice Tommaso, naturam non tollit sed perficit, la perfeziona anche come ragione e come libertà. Il cristiano che vive pienamente la vita cristiana non è per questo filosofo, ma a parità di condizioni, è meglio disposto ad intendere la filosofia di colui che vive fuori del cristianesimo.

Metafisica e antropologia è dunque un tema di attualità, ricco di suggestività teoretica, metodologica e pratica. Risolvere la metafisica in una sana soggettività è il segreto per un rinnovamento e un aggiornamento della filosofia e dei suoi metodi.

L'Immacolata nel pensiero dei padri greci

FRANCESCO SPEDALIERI

Dopo la crisi modernista, la discussione sul problema dell'evoluzione dei dogmi si riaccese, sotto l'influsso di Blondel (1), anche in campo cattolico; e la soluzione, suggerita dai padri e fatta propria dal primo concilio Vaticano, presto fu abbandonata. Invero, sia i chiarimenti di Franzelin e, a proposito dell'immacolato concepimento di Maria, di Le Bachelet (2), e sia le delucidazioni di Schultes, di Tuyaerts e di Marin-Sola (3) non soddisfacevano i fautori della nuova filosofia. Anzi recentemente si è voluto, con il de Lubac e il Rahner, delineare ancora una soluzione immanentista partendo, non più dalla coscienza dell'individuo, bensì dalla Chiesa considerata nel suo insieme (4). Perciò si parla « di un contatto vitale con la realtà rivelata, che ha già raggiunto la sua pienezza definitiva nel Cristo »; ovvero « di una forza "motrice", che è in azione nell'evoluzione del domma e ne garantisce l'esattezza senza mai identificarsi adeguatamente con la logica formale »; oppure « di esplicitazione, che si concretizza in proposizioni, consolida, illumina l'esperienza originaria [degli apostoli], la fa ritornare sempre più in se stessa, convertendosi in elemento interno ed essenziale di questa stessa esperienza viva » (5).

---

(1) Cfr. Herbert Hammans, « Le développement du dogme » in « Concilium », n. 21, 1967, pp. 97-101.

(2) Joh. B. Franzelin, « Tractatus de Divina tradition », pp. 238-247, Romae 1870, X. Le Bachelet, « L'Immaculée Conception » in « Diction, Apolog. de la Foi Cathol », t. III, col. 209-275.

(3) R. M. Schultes, « Introductio in historiam dogmatum », Paris 1922; M. H. Tuyaerts, « L'évolution du dogme », Louvain 1919; F. Marin-Sola, « L'évolution homogène du dogme catholique », Paris 1924.

(4) H. De Lubac, « Le problème du développement du dogme » in « Rech. de Science Religieuse » 1948, pp.130-160; K. Rahner, « Sul problema dell'evoluzione del domma » in « Saggi Teologici », Roma 1965.

(5) K. Rahneh, l.c., pp. 290 e 306. L'autore riprende la suggestione del De Lubac e si sforza di corroborare la tesi con considerazioni psicologiche.

Altrove (« Selectae et breviores Philosophiae ac Theologiae controversiae », ediz Officium Libri Catholici, Romae 1950) abbiamo esposto e discusso il pensiero del De

Ma Dio — per il secondo concilio Vaticano, che espressamente fa suo l'insegnamento del concilio di Trento e del primo concilio Vaticano sulla divina rivelazione e la sua trasmissione — rivelando si comunica alla creatura mediante la Parola. La Parola, ossia Cristo, è l'oggetto della rivelazione; l'adesione dell'intelletto per mezzo dello Spirito è la risposta della creatura; e Dio personalmente si comunica alla creatura col rendere testimonianza alla Parola. Senza l'« attestazione », o comunicazione personale di Dio, non si dà rivelazione né dogma propriamente detto.

Ora, l'adesione concreta e viva degli apostoli a Cristo (de Lubac), e l'esperienza ch'essi ebbero per mezzo dello Spirito (Rahner) perfeziona la conoscenza degli apostoli e soltanto concerne la loro risposta. E quindi la conclusione dei chiari autori non solo non è dimostrata, ma ingarbuglia anche, offrendoci un vero arzigogolo.

Ancora, la costituzione dogmatica « Dei Verbum » dichiara che il magistero affidato da Cristo agli apostoli e ai loro successori « non è sopra la parola di Dio ma ad essa serve, insegnando solo ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo, piamente ascolta, santamente custodisce e fedelmente espone quella parola, e da questo unico deposito della fede attinge tutto ciò che propone da credere come rivelato da Dio » (6).

Se dunque, il magistero ecclesiastico dall'unico deposito della fede, trasmesso dagli apostoli, attinge tutto ciò che propone da credere come rivelato da Dio, e se la sua funzione tutta si esaurisce nel pio ascolto, nell'inviolabile custodia e nella fedele esposizione della Parola, è da escludersi per spiegare la formazione dei nuovi dogmi il ricorso sia alla ragione naturale (modernismo) e sia alla illuminazione della fede (de Lubac, Rahner).

Lubac, citando lunghi tratti del suo articolo e avanzando gravi dubbi e preoccupazioni. Il R. Padre tuttavia nel vol. « Méditation sur l'Eglise », éd. 2me, Aubier, Paris 1954, pp. 15, note 16, si è lamentato della nostra interpretazione, secondo lui, poco benevola e falsa. Ci sia però permesso di notare: a) il R.P. subito dopo soggiunge: « Nous sommes également obligé de mettre le lecteur en garde contre un certain nombre d'autres résumés prétendus de notre pensée, d'après tel ou tel de nos livres, résumés infidèles, qui cependant ont paru faire foi, surtout à l'étranger ». Non siamo dunque soli! Aggiungiamo che nel nostro studio, prima di pronunciarci abbiamo esaminato a lungo e vagliato l'espressione e il pensiero dell'a., e ad esso rinviamo il benevolo lettore; b) l'intervento di K. Rahner per sostenere e convalidare la tesi del R. P. pienamente conferma la fedeltà della nostra interpretazione; c) nel bollettino di « Histoire des doctrines ecclésiologiques » nella stessa rivista « Rech. de Science Religieuse » 1961, p. 443, Jos. Lecter scriveva: « Le p. Bacht s'inspire des travaux du p. Rondet, du p. De Lubac et du p. K. Rahner, pour montrer que le développement du dogme n'est pas nécessairement lié à un processus purement logique. Les apôtres n'ont pas seulement légué à l'Eglise un ensemble de propositions, mais une expérience vivante, le sens de la foi, le sentiment surnaturel de ce qui est vrai et de ce qui est faux dans le domaine de la foi. C'est tout un capital qui a frutctifié dans la tradition vivante de l'Eglise, dont la garde a été confiée au magistère ».

(6) Conc. Oecum. Vaticanum II, « Const. dogm. de Divina Revelatione », c. II n. 10.

Certo il magistero infallibile della Chiesa può vedere chiaramente nel deposito rivelato quello che i singoli cristiani, siano pure teologi esimi, non riescono a vedere abbastanza o a non vedere affatto; ma per questo non sono necessarie nuove nozioni (7). La definizione, invero, di un dogma è soltanto una formulazione della verità rivelata, almeno implicitamente già conosciuta, più consona alle mutate circostanze dei tempi, più atta a prevenire dubbi e a confutare errori, più idonea a fomentare la vita della Chiesa.

Propriamente quindi, non si dovrebbe parlare di evoluzione dei dommi, ma di una progressiva presa di possesso del dato rivelato, a cui contribuisce anzitutto l'influsso divino, poi anche il lavorio dei teologi, la fede e la riflessione collettiva. Così, in un accurato studio sulla bolla « Ineffabilis Deus » e sulla costituzione « Munificentissimus Deus », il cardinale Parente il quale soggiungeva: « Tanto Pio IX quanto Pio XII partono dalla fede vivente nella Chiesa per vedere l'uno e l'altro domma [l'immacolato concepimento e l'assunzione di Maria in cielo] impliciti veramente (e cioè formalmente) nella tradizione e nella Scrittura: la fede vigente sarebbe come la luce che rischiara ciò che è oscuro » (8).

E da questa luce acquista valore e significato l'argomento dedotto dal consenso dei padri o anche dei teologi, e dal « sensus fidelium » retto e sostenuto dal magistero ecclesiastico. Essa però, come abbiamo accennato, perfeziona la risposta della fede, ma non condiziona, non modifica, non aggiunge nulla al dato rivelato.

LA DEFINIZIONE

La bolla « Ineffabilis Deus » ci si presenta come un tessuto di lodi per esaltare l'eccelsa santità di Maria; e agli argomenti di convenienza Pio IX aggiungeva i dati della Scrittura e della tradizione. Predestinata, prima ancora che il mondo fosse, ad essere la Madre dell'Uomo-Dio, Maria eccelle al di sopra degli spiriti angelici: e pertanto era necessario, « decebat omnino », ch'essa sin dal suo primo istante, così come ci è stato rivelato, riportasse pieno trionfo contro l'antico serpente (9).

Fine dunque, e insieme titolo e fondamento del privilegio mariano è la maternità divina. In che senso? Ci spieghiamo con un esempio.

---

(7) De Lubac, l.c., pp. 152-153. Cfr. La confutazione che ne abbiamo fatta nel « De fidei apostolicitate ac dogmatum progressu », l.c. pp. 88-94.

(8) Pietro Parente, oggi cardinale, « La bolla "Ineffabilis" e la costituzione "Munificentissimus" » in « Euntes docete » 1954, pp. 10-14.

(9) « Pii IX encyclica "Ineffabilis Deus" » in « Acta et decreta sacrorum Conciliorum Collectio Lacensis », t. VI, col. 836 ss.

Per provare l'immacolato concepimento di Maria, Rahner adduce il seguente argomento:

> « La redenzione si verifica come accoglimento ("Empfag" — concezione) di Cristo nell'atto di fede, che è esso stesso grazia, e si crea — per mezzo della fede — una percettibilità storica [di Cristo] nel mondo. Perciò la redenzione più perfetta è la concezione di Cristo nella fede e nella carne per la salvezza mediante la più santa delle azioni libere [della Vergine], che è grazia. Poiché Maria sta esattamente nel punto della storia salvifica, in cui la salvezza del mondo si verifica in modo definitivo e irrevocabile come opera di Dio attraverso la libertà di essa, Ella è redenta nel modo più perfetto » (10).

Anche il nostro autore pone come principio e base dei privilegi mariani la maternità divina, ma il suo argomento — bisogna convenirne — è inintelligibile. Evidente è, infatti, la confusione tra l'effetto formale della redenzione (« accoglimento, concezione spirituale di Cristo ») e la maternità divina, che è causa efficiente in ordine alla generazione dell'Uomo-Dio, solo condizionata dal « fiat » pronunziato dalla Vergine ma determinata e sublimata dalla virtù dell'Altissimo. Anche la maternità divina perfeziona l'essere di Maria con la relazione trascendentale alla natura umana assunta dal Verbo; ma questa relazione in quanto dice appartenenza a Cristo, ossia nel suo concetto « formale », non implica e soltanto « esige » redenzione e santità esimia.

Inoltre, presupposto necessario del nuovo dogma era la considerazione dello stato presente della natura umana, decaduta e redenta; e con la sua formulazione negativa: Maria « preservata immune da qualsiasi macchia del peccato originale », Pio IX respingeva ogni forma di pelagianesimo antico e moderno. Perciò la bolla afferma che Dio aveva previsto la caduta e le funeste conseguenze del peccato di Adamo; con i padri interpreta il vaticinio di Genesi III, 15 in senso cristologico e mariologico: e proclama identiche le inimicizie della madre e del figlio contro il serpente. L'Unigenito del Padre non è divenuto, con l'incarnazione, anche figlio di Maria? Pertanto pure la madre fu, sin dal suo primo istante, oggetto delle predilezioni divine e ornata di eccelsi doni (11).

« Preservata immune » è poi detto nella definizione. Difatti tutto il genere umano per il peccato del primo uomo è rimasto privo della giustizia originale ed impossibilitato a conseguire, con le sole forze naturali, l'ultimo fine; e quindi Maria, come discendente di Adamo avrebbe senza alcun dubbio contratto il peccato, se preventivamente non fosse stata redenta.

---

(10) K. Rahner, « L'Immacolata Concezione » in « Saggi di cristologia e di mariologia » dello stesso autore, ed. Paoline, Roma 1965, p. 423.

(11) « Pii IX encyclica "Ineffabilis Deus" », l.c., col. 836 e 839.

Tuttavia, a proposito dell'annosa questione del « debitum », pensiamo che non si dovrebbe parlare di una « ordinatio ad contrahendum peccatum ». Invero la rettitudine morale e i doni della giustizia originale sono da considerarsi in funzione dinamica, in ordine cioè al fine per il quale l'uomo è stato creato. Perciò la carenza della giustizia originale, pena della prevaricazione di Adamo, è privazione e costituisce peccato a motivo della « ordinatio ad finem ». Sicché non il peccato, ma la « ordinatio ad finem » richiede l'intervento della misericordia divina e, nell'ordine presente, il dono gratuito della redenzione. Quindi anche Maria sarebbe stata priva della giustizia originale e avrebbe contratto il peccato, se alla « ordinatio ad finem » non si fosse aggiunta la predestinazione — solo « natura posterior » — alla maternità divina, che esige per i motivi indicati nella bolla santità e la redenzione preventiva. Così, nel presente ordine di grazia e di redenzione la Vergine, perché predestinata ad essere la Madre di Dio, è stata preservata immune dal peccato originale, non dice cioè relazione al peccato anche originale, è l'Immacolata.

E Pio XII nell'enciclica « Fulgens corona », celebrativa del primo centenario della definizione dommatica asseriva:

> « Tale eccelso ufficio [di madre di Dio], che fu solennemente riconosciuto e sancito dal sinodo di Efeso contro l'eresia nestoriana e di cui non sembra potervi essere altro maggiore, postula la pienezza della grazia divina e l'anima immune da qualsiasi peccato, perché esige la più alta dignità e santità dopo quella di Cristo. Anzi da questo sublime officio di Madre di Dio, come da arcana fonte limpidissima, sembrano derivare tutti quei privilegi e tutte quelle grazie che adornarono in modo e in misura straordinaria la sua anima e la sua vita... Del resto se noi approfondiamo l'argomento, e soprattutto se consideriamo l'infiammato e soave amore con cui Dio certamente amò e ama la Madre del suo Unigenito Figlio, come potremmo soltanto sospettare che essa sia stata, anche per brevissimo istante, soggetta al peccato e priva della divina grazia? Poteva senza dubbio Dio, in previsione dei meriti del Redentore, adornarla di questo singolarissimo privilegio; che non l'abbia fatto non è neppur possibile pensarlo. Conveniva infatti che tale fosse la Madre del Redentore, da essere il più possibile degna di Lui. D'altronde, non sarebbe stata degna, se macchiata dalla colpa originale, anche solo nel primo istante della sua concezione, fosse stata soggetta al triste dominio di satana » (12).

Oggi anche i teologi sono unanimi nel ritenere, in armonia con il magistero della Chiesa ed il senso dei fedeli, la maternità divina della Vergine quale titolo e fondamento dei privilegi mariani. Ed invero, Maria per la sua maternità divina è insieme col Figlio oggetto di predestinazione e di profezie, e appartiene all'ordine ipostatico.

(12) « Acta Apostolicae Sedis » 1953, pp. 580-581.

Pertanto come l'incarnazione del Verbo, così anche la maternità e i privilegi della Vergine propriamente sono un mistero; e, poiché per conoscerli è necessario la loro rivelazione, essi fanno parte del deposito della fede. Perciò sant'Ignazio, vescovo di Antiochia, nella sua lettera alla chiesa di Efeso scriveva: « E al principe di questo mondo rimasero occulti la verginità di Maria e il parto di lei, e ugualmente la morte del Signore: tre misteri, oggetto di clamore, che furono attuati nel silenzio di Dio » (13).

Molto si è scritto a proposito dell'immacolato concepimento di Maria ciò nondimeno pensiamo che sia tuttora utile dimostrare com'esso non esplicitamente, ma equivalentemente ossia « formaliter implicite » fosse incluso nella credenza della Chiesa primitiva.

LA TESTIMONIANZA DELLA CHIESA PRIMITIVA

Certo Giustino, rifacendosi espressamente al racconto della Genesi, attesta la comune credenza non soltanto nello stato di giustizia, in cui era stato creato Adamo ma anche, in seguito alla di lui prevaricazione, nel peccato originale (14). Ed è il primo a mettere in pieno risalto l'argomento di ritorsione, suggerito da Genesi III, 15, contrapponendo Maria e Cristo ad Eva e ad Adamo (15).

Maria, infatti, era stata prescelta e predestinata ad essere la madre dell'Uomo-Dio: in lei si compirono le promesse fatte ad Abramo e ripetute ai suoi discendenti: essa eccelle sui patriarchi: e da lei si denomina l'economia, i misericordiosi cioè disegni di Dio per l'umanità decaduta (16). Inoltre la contrapposizione, posta da Dio tra Eva e Maria, ci è descritta da Giustino in termini assai umilianti per la madre del genere umano: Eva « partorì con la disubbidienza la morte », Maria al contrario prestò fede all'angelo e, generando Cristo, fu causa di risurrezione e di vita (17). Maria è, proprio per la sua maternità divina, l'antitesi di Eva.

Da queste premesse la Chiesa oggi deduce l'immacolato concepimento di Maria. E, come appare anche dal testo della « Fulgens corona » sopra riportato, l'argomentazione è basata sull'analisi dei due concetti: Madre del Redentore, dal nostro apologeta illustrati con argomenti tratti dalla Scrittura.

Ireneo riprende l'insegnamento di Giustino, ulteriormente approfondisce la dottrina della giustizia e del peccato originale, e ci addita la Vergine unita al suo divin Figliuolo nell'opera di salvez-

(13) n. XVIII-XIX in Fr. Funk, « Patres Apostolici », pp. 226-229.
(14) Cfr. il nostro studio precedente: « Giustizia e peccato originale nel commento patristico di Gen. III, 15 » in Renovatio 1970 pp. 337-374.
(15) Cfr. il vol. I, pp. 138-142.
(16) Ivi, pp. 143-144.
(17) Ivi, pp. 138-142.

za. Principalmente l'argomento della ricapitolazione di tutto in Cristo l'induce a considerare nei suoi vari aspetti la missione di Maria.

Invero, la predestinazione del Figlio precede quella dei redenti, e per conseguenza — egli afferma con logica inflessibile — anche il « fiat » pronunziato da Maria (18). La vita è comunicata ai Padri e allo stesso Adamo da Cristo: e la salvezza risale da Maria sino ad Eva. L'obbedienza di Cristo produsse la giustizia interiore e ridiede la vita a quanti per il peccato di Adamo erano morti: e anche Maria ubbidendo alla voce dell'angelo riparò la colpa di Eva, e fu causa di salvezza per sé e per l'intero genere umano. Difatti, « se il peccato di Adamo ebbe la sua piena riparazione nel sacrificio del Primogenito, e l'astuzia del serpente fu vinta nella semplicità della colomba, furono sciolti quei vincoli che ci tenevano stretti alla morte » (19).

Ancora, l'inimicizia di Genesi III, 15 è l'inimicizia di Dio, ricapitolata in Cristo: i protagonisti della lotta sono soltanto Cristo e il serpente; oggetto della disputa è l'intero genere umano; e la « donna », la quale con la stirpe condivide l'inimicizia nella lotta contro il serpente, non può non essere Maria (20). Cristo infatti è il vero Adamo: e Maria, la benedetta tra le donne,... sola cooperante dispositioni (21). Il capo, « primus qui de Virgine natus est » e anche « Primogenitus mortuorum »: e la Vergine, madre dell'Emmanuele cioè e del Capo — « signum in altitudinem sursum » — e del Corpo ossia della Chiesa — « signum in profundum » (22).

Dunque, perché incorporati al momento dell'incarnazione nell'Uomo-Dio, in Lui siamo stati rigenerati. E Maria?

Ireneo, con la ricapitolazione di tutto in Cristo e con l'antitesi: Eva-Maria e Adamo-Cristo, poneva nelle sue linee essenziali il problema di un modo di redenzione proprio della Vergine, e con profondo intuito ne vide la soluzione nell'unione indissolubile della Madre con il Figlio:

> « Et qui eum ex Virgine Emmanuel praedicabant, adunitionem Verbi Dei ad plasma ejus manifestabant: quoniam Verbum caro erit, et Filius Dei filius hominis (purus pure puram aperiens vulvam, eam quae regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit) et hoc factus, quod et nos, Deus fortis est, et inenarrabile habet genus » (23).

La nostra rigenerazione mediante l'incorporazione in Cristo,

---

(18) « Adversus Haereses », l. III, c. 22, n. 4, Migne, PG. t. 7, col. 958-959.
(19) Ivi, l. V, c. 19, n. 1, col. 1175-1176. Per la dimostrazione dei vari asserti rinviamo il benevolo lettore a quanto abbiamo scritto nel vol. I, pp. 146-161, e nel vol. II, parte I, pp. 59-71, del nostro studio su Maria.
(20) Ivi, l. IV, c. 40, n. 3, col. 1114.
(21) Ivi, l. III, c. 21, n. 5-7, col. 952-953.
(22) Ivi, l. III, c. 19, n. 3, col. 941.
(23) Ivi, l. IV, c. 33, n. 11, col. 1080.

predetta dai profeti, l'induce a nominare la Madre, che in contrasto con noi peccatori e bisognevoli di rigenerazione, chiama santa perché tale la volle il Figlio. Anche Maria — pare che dica — deve la salvezza all'incarnazione del Verbo; ma perché predestinata ad essere la Madre dell'Emmanuele, cioè e del capo e del corpo ossia della Chiesa, non conobbe il peccato.

Infine notiamo che il santo vescovo si dilunga, non senza motivo, a dimostrare la rigenerazione come già avvenuta nel seno della Vergine, senza però escludere il sacrificio della croce. Diremo quindi, ch'egli ammise l'unicità del mistero di Cristo? Certamente il suo insegnamento e il modo di esprimersi è basato sulle Scritture: ma non possiamo affermare di più.

Anche Tertulliano riprende l'argomento di ritorsione, indicato da Giustino, e ribadisce con Ireneo il necessario e salutare influsso della maternità di Maria per l'opera di redenzione (24). La sua dipendenza dal vescovo di Lione è manifesta; ma, divenuto montanista e nominatamente nel « De Pudicitia », ultimo suo scritto, quasi a bello studio attribuisce la nostra rigenerazione soltanto al sacrificio della croce (25).

Il D'Alès così concludeva il suo accurato studio sulla teologia dell'apologeta e controversista africano:

> « Tertullien ne fut pas un métaphysicien profond, ni même un esprit parfaitement juste... Il pouvait encore mouler dans un style d'airain les vérités qui s'étaient une fois emparées puissament de son esprit; il ne pouvait pas ouvrir à la pensée chrétienne beaucoup de voies neuves et sûres. Avec des allures de génie, il fut beaucoup moins initiateur qu'admirable metteur en oeuvre d'idées élaborées par de plus humbles penseurs, et il dépasse les apologistes du IIe siècle beaucoup plus par la splendeur de la forme que par la fécondité des aperçus théologiques » (26).

Giudizio, secondo noi, valido anche per la mariologia. E, se il grande africano fu un assertore della maternità divina della Vergine, e sottolineò la cooperazione immediata di Maria all'opera di redenzione, non ne approfondì il significato, e solo ci attesta la comune credenza.

---

(24) Il pensiero del grande Controversista è stato da noi esposto sia nel vol. I, pp. 232-236 e pp. 238-240, e sia nel vol. II, parte I, pp. 91-94, del presente studio su Maria.

(25) « De Pudicitia », c. XII, Corpus Christ., t. II, p. 1302: "Christiana enim disciplina a novatione testamenti et, ut praemisimus, a redemptione carnis id est Domini passione censetur. Nemo perfectus ante repertum ordinem fide, nemo Christianus ante Christum caelo resumptum, nemo sanctus ante Spiritum sanctum de caelo repraesentatum ipsius disciplinae determinatorem ». E nel c. XXII, ivi pp. 1328-1329: « Quis alienam mortem sua solvit, nisi solus Dei Filius? Nam et in ipsa omnia sanctus pro peccatoribus obiret... Habeo enim, inquit, et aliud baptisma. Unde et ex vulnere lateris dominici aqua et sanguis, utrisque lavacri paratura manavit. Debeo ergo et primo lavacro alium liberare, si possum secundo ».

(26) Adhémar D'Alès, « La Théologie de Tertullien », pp. 846-947 (Paris, 1905).

A Roma l'insegnamento del vescovo di Lione ebbe una eco più vasta e profonda. Ippolito ci descrive con commossi accenti la ricapitolazione del genere umano in Cristo, iniziata nel seno della Vergine (27) e perfezionata sulla croce. Fine di essa è l'incorporazione dei rinati in un solo perfetto uomo celestiale; incorporazione, che quasi veste nuziale fu tessuta e confezionata con amor di Sposo, e cioè con la passione dello stesso Uomo-Dio:

> « [Il Verbo] non ha in odio la donna per la disobbedienza causata a principio, né l'uomo a motivo della prevaricazione: ma vuole tutti e ardentemente desidera salvare tutti. Vuole rendere di nuovo tutti figli di Dio, e chiama tutti i santi a costituire un sol uomo perfetto. Difatti solo uno è anche il Figlio di Dio, per mezzo del quale anche noi, rigenerati nello Spirito Santo, bramiamo tendere e divenire [in Lui] un solo perfetto uomo celestiale.
>
> Invero il Verbo di Dio, puro spirito, rivestì la natura umana, santa, dalla santa Vergine, finendo come Sposo di tessere la sua veste con la passione della croce, affinché — unendo la nostra mortale natura alla sua virtù divina e congiungendo il corruttibile all'incorruttibile, e il debole al forte — salvasse l'uomo decaduto [lett.: perito].
>
> Il telaio dunque, è la passione del Signore sulla croce: suo ordito, la virtù dello Spirito Santo; trama, la santa carne lavorata [lett.: tessuta] dallo Spirito; stame, la grazia che per la carità di Cristo stringe e congiunge l'uno e l'altro in uno; ago, il Verbo; operatori sia i patriarchi e sia i profeti, che tessero la bella tunica e il perfetto chitone a Cristo, per mezzo dei quali il Verbo penetrando come spola tesse ciò che il Padre vuole » (28).

Così egli ci presenta la ricapitolazione e l'incorporazione del genere umano in Cristo come due momenti distinti di uno stesso identico mistero, perché tendenti a costituire un solo perfetto uomo celestiale.

La prima ebbe inizio con l'incarnazione; e come la natura umana di Cristo, così anche la Vergine è immune da peccato e santa (29). Ora, se Cristo visitò e soccorse il progenitore Adamo nel seno della Vergine (30); s'egli è il Primogenito della Vergine perché sia manifesto che il progenitore Adamo è redento per mezzo dell'incorporazione in Cristo (31); se la nascita dell'Uomo-Dio dalla Vergine è causa della rigenerazione degli uomini (32): la santificazione di

(27) Cfr. « Sermo in magnum Canticum », fragm. VII, PG. t. 10, col. 865-866; e il nostro studio, vol. I, pp. 386-388, e vol. II, p« I, pp. 107-109.

(28) « De Christo et Antichristo », n. 4, PG. t. 10, col. 732.

(29) « Ex oratione in illud: Dominus pascit me », PG. t. col. 866; cfr. anche « In Danielem », n. VI, ivi, col. 647. Vedi inoltre quanto abbiamo scritto nel vol. I, p. 377, in nota.

(30) « Sermo in magnum Canticum », fragm. VII, PG. t. 10, col. 865.

(31) « In Danielem », VII, 14, ivi, col. 683-684; « sermo in Elcanam et Annam », fragm. IV, ivi, col. 863-864.

(32) « De Christo et antichristo », n. XLIV, ivi, col. 763-764: « Primus fuit Joannes Zachariae filius, qui in omnibus praecursor ac praeco Salvatoris exstitit; coelesteque lumen

Maria pure per Ippolito, così come già per Ireneo, si deve alla sua predestinazione ossia all'indissolubile unione della Madre col Figlio. Perciò egli la proclama immune da peccato (33), santa e beata (34); e da lei denomina l'intera economia di salvezza (35).

Ad Alessandria invece, la speculazione teologica con Origene è basata sulla trascendenza divina. Secondo Ireneo il Verbo preesisteva come Salvatore: « Cum enim praeexsisteret salvans, oportebat et quod salvaretur fieri, uti non vacuum sit salvans » (36); e secondo Origene, il Verbo è l'Immagine invisibile di Dio invisibile; gli angeli e l'uomo partecipano la perfezione dell'Immagine, e solo l'anima umana di Cristo è immagine dell'Immagine (37). Il Verbo tuttavia non si sarebbe incarnato, se l'uomo non avesse peccato:

> « Pertanto l'uomo è stato fatto a somiglianza dell'Immagine, e perciò il nostro Salvatore che è l'Immagine di Dio, mosso a misericordia per l'uomo che era stato fatto a sua somiglianza, giacché lo vide deporre la sua propria immagine e rivestire quella del maligno: Egli stesso, mosso da misericordia, assunse l'immagine [la natura] dell'uomo e venne a lui, secondo quanto attesta l'apostolo dicendo: Egli, sussistendo nella natura di Dio, non stimò un bene da non dover mai rinunziare lo stare alla pari con Dio; ma spogliò se stesso, prendendo la natura di un servo, divenendo simile agli uomini, e, riconosciuto da tutto il suo esterno come uomo, si umiliò sino alla morte » (38).

Sia Ireneo che Origene fanno appello alla misericordia di Dio. Ma per il vescovo di Lione la predestinazione del Verbo incarnato e solo essa giustifica la creazione di una natura labile ed imperfetta; mentre l'Alessandrino prende in considerazione il disordine del peccato, che esige riparazione e muove a compassione la misericordia divina (39). Secondo Ireneo anche la predestinazione

---

quod mundo illuxerat, annuntians, ex matris utero praecursoris partes implevit primus, ab Elisabeth conceptus: ut et his qui ex matris vulva parvuli erant, novam ex Spiritu Sancto et Virgine, qua donandi essent, nativitatem ostenderet ».

(33) Come nel brano de « De singularitate Clericorum, da noi tradotto nel vol. I, pp. 377, così nel testo, che si trova nell'« epistula ad Diognetum », c. XII (in « Patres Apostolici », ed. Fr. X. Funk, vol. I, p. 413) e da noi riportato nello stesso luogo, vol. I, p. 377, in nota, Ippolito oppone, con Giustino ed Ireneo, Eva a Maria.

(34) « De Christo et antichristo », n. IV, ivi, col. 731-732; « sermo in Elcanam et Annam », fragm. IV, ivi, col. 863-864; cfr. anche fragm. « In Genesim », ivi, col. 601 C - 602 C.

(35) Così nei luoghi citati dell'« epistula ad Diognetum » e del « De singularitate clericorum ».

(36) « Contra Haereses », l. III, c. 22, n. 3, PG. t. 7, col. 958.

(37) Ci permettiamo di rinviare il lettore allo studio di Henri Crouzel, « Théologie de l'Image de Dieu chez Origène », Editions Montaigne, Paris 1956.

(38) « In Genesim homilia I », n. 13, PG. t. 12, col. L 57.

(39) « In Numeros homilia XXIV », n. 1, ivi, col. 757-758: « Donec enim sunt peccata, necesse est requiri et hostias pro peccatis. Nam pone, verbi gratia, non fuisse peccatum, non necesse fuerat Filium Dei agnum fieri, nec opus fuerat eum in carne positum jugulari, sed mansisset hoc quod in principio erat Deus Verbum; verum quoniam introivit peccatum in hunc mundum, peccati autem necessitas propitiationem requirit, et propitiatio non fit nisi per hostiam, necessarium fuit provideri hostiam pro peccato ».

della Vergine, indissolubilmente legata al Figlio, è anteriore al decreto di creazione dell'uomo; e secondo Origene invece Maria, come discendente di Adamo, contrasse il peccato originale (40). Sia Ireneo che Origene attribuiscono la santificazione della Madre alla sua indissolubile unione col Figlio: ma, mentre il primo a bello studio pone la questione del modo di santificazione della Vergine, e proclama Maria l'avvocata di Eva; l'altro ne attesta la cooperazione immediata all'opera di salvezza (41), ne esalta la singolare santità e, tuttavia, non osa dirla immune da imperfezione e dalla colpa di origine, adducendo come motivo l'universalità della redenzione operata da Cristo (42).

* * *

All'inizio del quarto secolo la celebrazione della santità di Maria diviene un luogo comune. Atanasio ci attesta l'uso invalso di chiamarla « la santa Vergine », « la sempre Vergine », « la Madre di Dio »; ricorre, con Giustino, all'argomento di ritorsione suggerito da Genesi III, 15; fa appello al principio di ricapitolazione, la quale come Ireneo, così anche per il santo dottore già si avvera con l'incarnazione del Verbo nel seno illibato della Vergine; e dice che la vita di Maria fu veramente celestiale (43). Didimo esalta la sublime dignità e la perfezione della Vergine, degna di ogni encomio (44). E Cirillo di Gerusalemme, nelle sue catechesi, riprende l'antitesi Eva-Maria, e senz'altro insegna che l'Uomo-Dio è irradiazione, splendore e coronamento della illibata verginità ed immacolata purezza di Maria (45).

Efrem, il cantore della Vergine Madre, non tralascia occasione alcuna per lodare Maria. Negli « Inni sul Paradiso », composizione giovanile, così egli interpreta e cerca di rendere popolare l'antitesi Eva-Maria:

> Nudo Adamo era bello; / volutamente la donna / si prestò a tessergli / un abito di peccato: / così lo vide il Giardino, / e perché orrido fuori lo espulse. / Ma da Maria fu per lui / fatta una veste nuova. / Rivestito di questo ornamento rifulse, / secondo la promessa il [buon] ladrone: / rivedendo nella di lui immagine [il primo] Adamo / con esultanza il Giardino l'accolse (46).

---

(40) « In Lucam homilia XIV e XVII », PG. t. 13, col. 1834 e col. 1845. Vedi il nostro vol. I, pp. 167-174.

(41) Cfr. vol. II, p. I, pp. 79-83.

(42) « In Lucam hom. XIV e XVII », l.c.

(43) Cfr. vol. I, pp. 187-204.

(44) « De Trinitate », l. III. c. 4, PG. t. 39, col. 831: « ...illa summe prae omnibus honoranda et maxime inclyta Virgo ». Cfr. vol. I, pp. 186-187.

(45) « Catechisis XII », n. 15 e n. 33-34, PG. t. 33, col. 742 e 767.

(46) E. Beck, « Ephraems Hymnen über das Paradies », Romae 1951, « Studia Anselmiana » 26; e R. Lavenant, « Ephrem de Nisibe - Hymnes sur le Paradis, hym. IV, 5. « Sources Chrétiennes », n. 137, Paris 1968, p. 65.

I doni della giustizia originale, la loro perdita causata da Eva e la ricapitolazione del genere umano in Cristo, il figlio di Maria, sono temi che frequentemente ritornano nei suoi discorsi e nominatamente negli Inni alla Vergine. Anch'egli sottolinea, con Ireneo, la cooperazione immediata di Maria alla redenzione:

> Due vergini / ebbe l'umanità: / una, cagione della vita, / l'altra, cagione della morte; / da Eva spuntò la morte, / ma la vita da Maria. / La madre ch'era caduta, / fu sorretta dalla figlia sua: / e poiché quella si era rivestita / delle foglie della nudità, / questa intessé e dette a lei / una stola di gloria (47);

ne celebra la mirabile santità:

> La Vergine Maria partorisce il figlio santamente; / dà il latte a colui che nutrisce l'uman genere; / sostiene sulle sue ginocchia colui che sostiene tutto; / ella è vergine, ella è pur madre, che cosa essa non è? / Santo è il suo corpo, pia l'anima sua, pura la sua mente, / la sua intelligenza nitidissima, / nel suo senso è compiutissima, / casta, mite, soave, esimia e piena di bellezza! (48);

e la esalta al di sopra della purezza angelica che non conosce peccato:

> I cherubini dal quadruplice viso / non sono santi quanto sei tu: / i serafini dalla sestupla ala / non sono decorosi più della tua bellezza. / Non sono pure più della tua purezza / le legioni degli angeli eccelsi, / i quali sorreggono e trasportano / il bimbo bello che dal tuo seno uscì! (49).

Come per Ireneo, così anche per Efrem singolare ne fu il modo di santificazione:

> Maria è il giardino su cui discese / giù dal Padre la pioggia della benedizione; / di quella effusione essa asperse / il volto di Adamo: / e visse e si levò su dal sepolcro / colui che dai suoi nemici era stato sepolto nello Sceòl. (50);

e identico ne fu, secondo l'insegnamento di entrambi, il motivo:

> Ecco, la vergine è divenuta madre / con i suoi [verginali] sigilli integri e non disciolti: / porta nel suo grembo / il bambino e i propri segni verginali; / ed ella è la Madre di Dio / e pur la sua ancella / — opera della sapienza di Lui! (51).

---

(47) « Inni alla Vergine », ediz. Giuseppe Ricciotti. Inno II, strofe 8-9.
(48) Ivi, inno I, strofe 3-4.
(49) Ivi, inno XIII, strofe 5-6.
(50) Ivi, inno XVIII, strofa 16.
(51) Ivi strofa 20. Il Laurentin (nel « Bulletin sur la Vierge Marie », in « Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques » 1970, n. 2, p. 274) recensendo, in nota, il nostro vol. II, p. I, scrive: « On a le sentiment que l'A. eût gagné à entrer dans la perspective des temps et des auteurs qu'il étudie. Mais il tient pareille méthode « pour réprouvée par Pie X » (p. 193) «et responsable de la confusion qui a donné lieu à la question mariale».

Epifanio dichiara che Maria, oggetto di predestinazione e di amore (52), fu secondo l'insegnamento della fede in tutto ripiena di grazia (53); la proclama immune da qualsiasi stimolo di concupiscenza (54); asserisce che le inimicizie del Figlio contro il serpente, predette da Dio nell'Eden, sono pure inimicizie della Madre (55); ed afferma che la morte, dataci per estinguere con la vita del corpo i resti del peccato (56), non poteva vantare, sotto tale aspetto, tra le sue vittime la Vergine santissima (57). Da Maria invero, procede la vita, ed essa, non Eva, è la Madre dei viventi (58).

E tuttavia, dopo alcuni decenni, il prete Esichio di Gerusalemme predicava che la Madre di Dio, preclaro ornamento e gloria del genere umano, cielo e fonte di vita, immune da concupiscenza, paradiso d'immortalità, perché discendente da Adamo e redenta ebbe a patire sul Calvario il tormento del dubbio (59).

A proposito di quest'ultima affermazione ci consenta il benevolo censore di precisare che a p. 193 oggetto della nostra critica non era la questione mariale considerata nel suo insieme, ma il metodo seguito dal ch. mariologo nel volume da lui a bello studio intitolato « La question mariale », Paris, 1963.

Inoltre, « la perspective des temps et des auteurs » è effetto, ridondanza della fede « vissuta »; e pertanto si possono avere testimonianze anche esplicite di una verità rivelata al di fuodi di detta « perspective ». Ci spieghiamo: il Laurentin si meraviglia che abbiamo potuto parlare di maternità spirituale di Maria, risalendo sino a Cipriano, Tertulliano, Giustino (l.c.). Ora, è evidente che la risonanza, oggi destata da tale privilegio nell'animo dei fedeli, senz'altro ci mette fuori della prospettiva degli autori del sec. II e III; ma non è meno certo che la maternità spirituale di Maria dice cooperazione immediata della Madre nell'opera di salvezza operata dal Figlio: e quest'ultimo enunziato si trova chiaramente attestato negli scritti dei lodati autori.

Infine, nella breve nota dedicata al nostro vol. II, p. I, l'autore fa sua la pertinente osservazione del p. D. Fernandez riguardo al versetto: « Quis dedit muliere sapientiam aut variegandi scientiam ». Certo, sarebbe stato onesto citare la fonte della sua informazione, anche perché l'illustre mariologo spagnolo rileva che il versetto (« Giobbe, 38, 36) manca nel testo masoretico a nella Volgata (« Ephemerides Mariologicae » 1969, p. 376). Aggiungiamo che le varianti del testo dei Settanta lasciano perplessi sull'autenticità del versetto; e — sia detto a nostra discolpa — che causa dell'abbaglio è stata la errata citazione: « Job XVIII, 36 » di Petavio in Migne, PG, t. 42, col. 727-728, nota 4.

Riconosciamo tuttavia, la nostra limitatezza, e siamo sinceramente grati ai revisori, anche se talvolta e « non senza motivo » poco benevoli. Perciò cogliamo subito l'occasione per ritrattare quanto a proposito del versetto: « Nessuno è mondo dal peccato, anche se la sua vita sia stata di un sol giorno », abbiamo notato nel nostro ultimo studio dal titolo « Giustizia e peccato originale nel commento patristico di Genesi III, 15 », e pubblicato in « Renovatio », n. 3, 1970.

Nella p. 366 dunque, nota 137, abbiamo scritto: « Origene riporta il testo, ma non menziona il libro della Scrittura (?): e i maurini chiosano: Job XIV, 4-5, ove in maniera generica si parla dell'impotenza dell'uomo a rendersi immune dal peccato ». Ora, il versetto citato si trova proprio in « Job XIV, 4-5 » secondo i Settanta, e stavolta senza variante degna di nota.

(52) « Ancoratus », n. XLIX, PG. t. 43, col. 101-194. L'esposizione della dottrina del santo vescovo è stata fatta nel vol. I, p. 330 ss.

(53) « Haeresis » LXXVIII, n. 8, PG. t. 42, col. 711; n. 24-25, col. 738; ecc.

(54) « Hares. » LLII, t. 41, col. 778.

(55) « Haeres. » LXXVIII, n. 18-19, t. 42, col. 727-731.

(56) « Haeres » LXIV, n. 24 ss., t. 41, col. 1107 ss.

(57) « Haeres » XLII, ivi, col. 778.

(58) « Haeres. » LXXVIII, n. 10 ss., col. 714-730.

(59) Hesychius, « Sermo » 5, « de sancta Maria » e « Sermo in praesentatione » D. et Salv. nostri Jesu Christi, PG. t. 93, col. 1462-1466 e 1475.

Tale contrasto, lo stesso insegnamento cioè e la medesima problematica si trova pure nell'Asia minore.

Basilio (60) e probabilmente Anfilochio, vescovo d'Iconio (61), si rifanno all'opinione di Origene. Ma il Nazianzeno pone il principio che « nulla d'impuro vi può essere nella Vergine Madre di Dio, alla cui cooperazione si deve la salvezza » (62). Difatti, Maria è vero tempio, divina (63); e con l'incarnazione Cristo respinta Eva, causa di tristezza, santificò per mezzo della Vergine Madre il sesso femminile e il mondo intero (64). Per il Nisseno poi, Maria in opposizione ad Eva è per antonomasia la madre della vita (65). Perciò alla sentenza di condanna a morte per Eva egli contrappone la nascita della Vergine (66); addita la Madre del Salvatore come origine e fonte del vero gaudio (67); e la proclama immune dal peccato anche originale. Diamo la traduzione di quest'ultimo brano:

> « Difatti ciò che allora era figurato nella fiamma e nel roveto, fu svelato con manifesta evidenza nel mistero della Vergine. Come lì il cespuglio: e il fuoco arde e non brucia; così qui la Vergine: e genera la Luce e non è violata. Se il rovo poi, figura il corpo della Vergine che dà alla luce Dio, non arrossire del simbolo. Poiché a motivo della contrazione del peccato ogni carne, solo per ciò stesso che è carne, è peccato. Ora secondo la Scrittura il peccato è chiamato col nome di spina » (68).

Nella visione del roveto ardente, avuta da Mosè, Gregorio indica un simbolo e una profezia dell'integrità verginale della Madre del Salvatore. Nel testo si menziona espressamente un peccato determinato — dià tês amartias paradoxèn — che si contrae con la generazione e riguarda tutti gli uomini. Pure la Vergine? — No, dichiara in termini espliciti il santo dottore, anche se il roveto ardente è figura del corpo della Vergine, che genera e dà alla luce senza che ne subisca detrimento. Difatti il motivo, che nella Scrittura pure il peccato è detto spina, non crea una seria difficoltà per Maria poiché ogni uomo, per il solo fatto che è carne, ossia discende da Adamo, conserva la relazione al fine per cui è stato creato, ma perché privato della grazia non può conseguirlo, è peccato. Al riguardo però la Vergine, perché predestinata ad essere, in oppo-

(60) « Epist. 260, Basilius Optimo episcopo », PG. t. 32, col. 966-967.
(61) « Homilia in occursum Domini », PG. t. 39, col. 45 ss.
(62) « Oratio XL, In sanctum Baptisma », n. 45, PG. t. 36, 423-424 B.
(63) « De Testamentis et adventu Christi », vers. 45-50, ivi, t. 37, col. 460, ivi, vers. 68, col. 462; « De Christi genealogia, vers. 41, ivi, col. 484; « In laudem virginitatis », vers. 198, ivi, col. 537.
(64) « Exhortatio ad virgines », vers. 30-31, ivi, col. 635; « Comparatio vitarum », vers. 23-24, Ivi, col. 651; ecc.
(65) « In Cantica Canticorum », hom. 13, ivi, t. 44, col. 1054.
(66) « Homilia in Christi resurrectionem », ivi, t. 46, col. 686 A.
(67) « Homil. 2, in Christi resurrectionem », ivi, col. 633-634.
(68) « Homilia in diem natalem Christi », ivi coll. 1135-1136 B-C.

sizione ad Eva, la Madre della vita, costituisce una eccezione; e il santo vescovo così conchiude la sua orazione:

> « La donna prende le difese della donna: questa introdusse il peccato; l'altra al contrario cooperò per l'ingresso della giustizia; quella eseguì il consiglio del serpente; l'altra generando diede l'uccisore del serpente e partorì l'autore della luce; quella a motivo di un albero introdusse il peccato; l'altra apportò il bene per mezzo di un legno. Il legno, intendo dire, della croce, e il frutto di quest'albero, sempre olezzante e mai avvizzito, è vita per chi ne assaggia » (69).

In altri termini, all'obbiezione come nella visione di Mosè il roveto possa essere figura del corpo della Vergine, se nella Scrittura il peccato allegoricamente è detto spina: il Nisseno risponde che nell'ordine presente la natura di ogni uomo perché discende da Adamo — e perciò indipendentemente dalla contrazione del peccato — è detta nella Scrittura [Rom. VIII, 3] peccato. Dunque pure il roveto poteva essere figura del corpo della Vergine senza implicare per questo contrazione di peccato.

Nella scuola antiochena l'interpretazione letterale della Scrittura aveva indotto oscurità ed errori, che poi dovevano sfociare nel nestorianesimo e nel pelagianesimo. Il Crisostomo, forse per l'impegno pratico e pastorale del suo ministero, non seppe sottrarsi del tutto all'influsso nefasto della scuola (70); e alle audacie di Diodoro, suo maestro, si devono la sua errata concezione del peccato originale, la mancata intelligenza del principio di ricapitolazione e l'assenza di una, sia pure rudimentale, dottrina sulla Chiesa come Corpo mistico di Cristo. E, sebbene per lui — propriamente parlando — non si ponesse il problema dell'immunità dal peccato di origine, riguardante Maria, tuttavia anch'egli con Origene afferma che solo Gesù è senza peccati (71). Altrove abbiamo chiarito il suo pensiero sulla maternità divina e sulla sublime perfezione della Vergine (72), e ci permettiamo di rinviarvi il benevolo lettore.

E ciò nonostante, negli ambienti più vicini al Crisostomo si continua ad esaltare la mirabile perfezione della Vergine con insistente riferimento all'antitesi Eva-Maria. Si considera la Vergine come indissolubilmente legata al suo divin Figlio nell'opera di redenzione; la si sottrae alla triste eredità di Adamo e di Eva, in maniera equivalente cioè si pone il problema della immunità dal

---

(69) Ivi, col. 1147.

(70) Cfr. i nostri studi precedenti: « La Scuola Antiochena e la Mariologia » — studio IX del vol. I, p. 283 ss.; e « La Madre di Dio nella soteriologia di San Giovanni Crisostomo » — studio V del vol. II, p. I (« Maria nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa primitiva ») p. 189 ss.

(71) « Interpretatio in Isaiam » c. 7, n. 7, pg. t. 56, col. 86.

(72) Cfr. il nostro vol. I e il vol. II, p. I, l.c.

peccato di origine; e col celebrare la singolare santità di Maria se ne addita la soluzione. In merito abbiamo esaminato, negli studi precedenti (73), l'insegnamento di Severiano di Gabala; ma non meno chiaro e preciso è il pensiero di Proclo, ammiratore del Crisostomo e più tardi anche lui vescovo di Costantinopoli.

Nella breve e concisa omelia In Christi natalem diem (74) egli così commenta la salutazione angelica:

> « Godi, piena di grazia, radice della celeste immortale spiga: Godi, piena di grazia, madre vergine e intemerata della vera vite: Godi, piena di grazia, che in te infallibilmente accogli l'immutabile divinità: Godi, piena di grazia, sede augusta [letteral. ampia] della immensa [divina] natura: Godi piena di grazia, del mondo decaduto [letter. vedovo (di Dio)] vergine sposa, prole illibata: Godi, piena di grazia, che hai tessuto, senza ausilio umano, una corona per il creato: Godi, piena di grazia, sacro domicilio del fuoco; Godi, piena di grazia, a cui si deve la restaurazione del mondo che andava alla deriva: Godi, piena di grazia, fonte [letter. granaio] inesauribile [di grazia] per la creatura indigente: Godi, piena di grazia, di quella pienezza che è propria della santa Vergine: Godi, piena di grazia, candelabro ornato di molte virtù per l'inestinguibile Luce, fulgente più che il sole: Godi, piena di grazia, esca dell'amo spirituale [del Salvatore]: Godi piena di grazia, splendente di gloria celestiale: Godi, piena di grazia, arca d'oro contenente la manna del cielo: Godi, piena di grazia, che con la dolce bevanda della fonte perenne sazi quanti sono assetati: Godi, piena di grazia, oceano [letter. mare] di perfezione spirituale che anche possiede la celeste margherita: Godi piena di grazia, cielo risplendente che porta in sé Dio, che i cieli non possono contenere e che non è circoscritto da luogo alcuno: Godi, piena di grazia, colonna e nube che porta quel Dio che guidava nel deserto Israele. Che posso dire, anzi balbettare? Come celebrare tanta gloria poiché, se si eccettua il solo Dio, essa è al di sopra di tutti? » (75).

Ora, simili affermazioni, date come semplici parafrasi della salutazione angelica, escludono ogni peccato e imperfezione, e non sono affatto da attribuirsi a pie esagerazioni o ad amplificazioni retoriche. Subito dopo invero, cioè nello stesso contesto, Proclo pone l'antitesi Eva-Maria e, con affascinante eloquenza, così prosegue:

> « L'angelo poi le disse: Non temere, Maria! Non sarai rovinata come Eva: da questa la morte, ma da te la vita immortale; da essa il frutto di morte, ma da te il frutto che dà la vita; da essa le seduzione, ma da te la carità; da essa per gli uomini la separazione da Dio, ma da te l'unione inenarrabile

(73) Cfr. Il nostro vol. I, pp. 310-313.

(74) Tra le opere spurie di Giovanni Crisostomo, PG. t. 61 col. 737-738. L'attribuzione dell'omelia a Proclo, che si trova in vari manoscritti, è stata sostituita anche da R. Laurentin, « Court traité de Théologie Mariale », Paris, 1953, p. 163.

(75) Ivi, col. 737.

> di Dio con l'umana natura; da essa il sonno tenebroso dell'inferno, da te la fulgida face del mondo; da essa la maledizione, da te invece la benedizione; da essa la condanna, da te invece il perdono; da essa l'afflizione, da te invece la fede; da essa le lagrime, mentre da te fiumi di acqua viva; da essa la fatica, mentre da te la quiete; da essa l'antica piaga, mentre da te la vita della Triade divina; da essa l'odio fraterno, da te invece la carità fraterna; da essa il diluvio, da te invece il battesimo dell'immortalità; da essa la morte, da te invece la rigenerazione; da essa la strage dei vivi, da te invece i dodici apostoli uniti nella carità; da essa la morte che invade il mondo, mentre urtando in te (76) la morte si dissolverà; da essa la caduta, da te il risorgere » (77).

Non si può negare l'insistenza, con la quale si pone in rilievo la cooperazione immediata e la mediazione universale di Maria all'opera di salvezza: cooperazione immediata e mediazione universale, che ci riportano nell'Eden ed esigono un modo di santificazione proprio della Vergine, già illustrato nel commento alla salutazione angelica con le ineffabili relazioni che la Vergine Madre dice al Figlio. In questo senso Proclo la proclama piena di grazia, « di quella pienezza » cioè « che è propria della Vergine »; la chiama « Vergine Sposa » (di Dio), « Prole illibata » del mondo decaduto; e la contempla « splendente di gloria celestiale » e « solo a Dio inferiore ».

• • •

Sempre nel quarto secolo, identico è l'insegnamento nelle Chiese d'occidente. Ambrogio, ammiratore e studioso appassionato di Origene, chiama la Vergine per la sua maternità divina « aula regalis » (78) e « aula sacramentorum », al cui materno influsso il discepolo prediletto, san Giovanni, deve la rivelazione dei divini misteri narratici nel suo Vangelo (79). Anzi, egli per primo così enunzia il principio, da cui derivano i privilegi di Maria:

> « Non meraviglia affatto, se il Signore, venuto a redimere il mondo, cominciò da Maria affinché Colei, per mezzo della quale si preparava la salvezza di tutti, fosse la prima ad attingere copioso il frutto della salvezza dal Figlio » (80).

Perciò proclama pieno il trionfo di Maria sul demonio (81); e altrove espressamente nota che Maria non conobbe il peccato (82).

---

(76) La dipendenza da Gregorio Nisseno, « De Virginitate », c. 2, PG. t. 47, col. 323, e da Gregorio Nazianzeno, « In laudem virginitatis », vers. 422-428, t. 37, col. 554, è manifesta.

(77) l.c., col. 738.

(78) « De institutione virginis », c. 12, n. 29, PL. t. 16, col. 339.

(79) ivi, c. 7, col. 333.

(80) « Expositio in Lucam, l. II, n. 17 (« Evangelii » c. I, 38), « Corpus Christianorum », t. 14, p. 39 e PL. t. 15, col 1640.

(81) « De obitu Theodosii », n. 44, 46, 47, PL. t. 16, col. 1463-1465.

(82) « Expositio in Lucam », l. II, n. 28, l.c. t. 15, col. 1643.

Sicché l'anima di Maria magnifica il Signore e il suo spirito esulta in Dio, perché consacrata e interamente dedita al culto del Padre, da cui tutto procede, e del Figlio, per mezzo del quale tutto sussiste (83). Ed invero, la sua perfezione era tale quale era richiesta dalla Madre di Cristo (84).

Da queste premesse il santo dottore deduceva la ricapitolazione di Eva e di tutto il sesso femminile nella Vergine, e la cooperazione immediata di lei nell'opera di salvezza. E tuttavia, l'articolo di fede che « omnes homines sub peccato nascimur, quorum ipse ortus in vitio est » (85), e l'immunità dalla macchia di origine attribuita a Cristo a motivo del suo concepimento verginale (86), ci fanno credere come, a proposito dell'immacolato concepimento di Maria, anch'egli non avesse saputo trarre dai princìpi la legittima conclusione.

Per san Girolamo Maria è la Vergine innocente e purissima (87), che meritò di essere la Madre di Dio (88). Essa eccelle tra le sante donne, e splende come sole (89); in essa non vi fu stimolo alcuno di concupiscenza, e la sua ardente carità e sublime perfezione diede come frutto Cristo, l'Uomo-Dio (90). Perciò fu salutata dall'angelo come piena di grazia (91); e verso di lei, quale termine [e] fiume rigurgitante delle grazie dello Spirito Santo, erano orientati i patriarchi sospiranti alla venuta del Signore e Salvatore (92). Girolamo richiama pure l'antitesi Eva-Maria, e ricorre senz'altro all'argomento di ritorsione:

> « Il demonio si ricordò dell'antica insidia, con cui per mezzo della donna fece cadere Adamo: e così tenta anche lui [Giobbe] per mezzo della moglie, stimando di poter sempre ingannare gli uomini per mezzo della donna, senza riflettere che per mezzo della donna uno solo miseramente cadde, e adesso il mondo intero è salvato per mezzo della donna. Ti viene in mente Eva, ma pensa a Maria: quella ci espulse dal paradiso, questa ci riporta in cielo » (93).

---

(83) Ivi, III, n. 27, col. 1643.
(84) Ivi, II X, n. 132, col. 1930.
(85) « De poenitentia », l. I, c. 3, n. 13, lc. t. 16, col. 490.
(86) « Apologia Prophetae David », c. II, n. 57, PL. t. 14, col. 915.
(87) « In Osee », l. III, c. 13, 14-15, « C. Christ », vol. 76, p. 151; PL. t. 25, col. 939.
(88) « Epist. ad Eustochium », n. 22, PL. t. 22, col. 422.
(89) « In Sophoniam, pror., C. Christ. » vol. 76 A, p. 655; PL. t. 25. col. 1337.
(90) « Comm. in Ecclesiasten », c. X, 17, « C. Christ. » vol. 72, p. 341; PL. t. 23, col. 1098: « E contra beata terra Ecclesiae, cujus rex est Christus filius ingenuorum: de Abraham, Isaac et Jacob, prophetarum quoque et sanctorum omnium stirpe descendens, quibus peccatum non fuite dominatum, et ob id vere liberi fuerunt. Ex quibus nata est Virgo liberior sancta Maria, nullum habens fruticem, nullum germen ex latere; sed totus fructus ejus erupit in florem, loquentem in Cantico Canticorum: Ego flos campi et lilium convallium ».
(91) « Epist. ad Principiam virginem », n. 65, PL. t. 22, col. 628.
(92) « Tractatus de ps. 96, C. Christ » vol. 78, pp. 444-445; « PL. Supplem. » t. II, col. 261-262
(93) « Tractatus in psalmos, series altera, Corpus Script. », vol. 78, pp« 444-445.

Così, implicitamente si pone il problema dell'immunità della Vergine anche dal peccato originale; ma, bisogna confessarlo, negli scritti del santo dottore non si trova alcun accenno esplicito. E ciò nonostante, Prudenzio commentando il « Protovangelo » celebra le inimicizie, poste da Dio, tra il serpente e la Vergine che, degna di dare alla luce l'Uomo-Dio, ne schiaccia il capo (94). Il serpente invero, dopo l'insidia tesa ad Eva, era stato condannato ad osservare (« suspicit » = spiare i movimenti) il piede della donna, e ad aver schiacciato da lei il proprio capo (95). In maniera cioè equivalente e in modo assoluto egli esclude da Maria i tristi effetti dell'insidia satanica.

Agostino non ammette che a proposito di Maria si parli di peccato, bensì di grazia e di sovrabbondanza di grazia (96). Harnack osservava che il santo dottore per ridire la mirabile pienezza di grazie di Maria adopera le stesse espressioni, di cui si serve per Indicare quella di Gesù (97). E senz'altro possiamo affermare ch'egli costantemente, e pertanto non senza motivo, attribuisce la predestinazione e la pienezza di grazie della Vergine all'amore del Figlio. Così nella perorazione del « sermo V in natali Joannis Baptistae »:

> « E chi sei tu, che darai alla luce [il Figlio di Dio]? Quale il tuo merito? Come hai potuto ottenere tanto? Perché mai Chi ti ha creato diviene tuo figlio? Donde, dico, un sì gran bene per te? Sei vergine, sei santa, ti sei consacrata con voto: ma è eccelso ciò che hai meritato, anzi sublime ciò che hai ottenuto. Come dunque l'hai meritato? Diviene tuo figlio Chi ti ha fatto, è in te Colui per mezzo del quale sei stata fatta; anzi Colui, per mezzo del quale il cielo e la terra, tutto è stato creato, il Verbo di Dio si fa uomo in te, assumendo la natura umana senza cessare di essere Dio. E il Verbo assume la natura umana, e il Verbo si unisce alla natura umana: e talamo di questa ineffabile unione è il tuo seno, onde [è stato scritto]: lo sposo procede dal suo talamo. Concepito in te vergine, Egli nascendo ti lascia vergine. Ti dà di essere Madre e Vergine illibata: donde a te un sì gran bene?
>
> Come un insolente interrogo la Vergine, offendendo con inopportune richieste le pudiche sue orecchie. Ma ecco la Vergine pudibonda, che risponde e mi ammonisce: Chiedi da me donde per me un sì gran bene? Non posso senza arrossire manifestarti il mio bene; ascolta il saluto dell'angelo, e riconosci che in me è la tua salvezza. Credi a Colui al quale io ho creduto. Chiedi donde questo per me? Risponda l'angelo. Dimmi, o angelo, donde questo per Maria? Già l'ho manifestato, quando le dissi: Ave, piena di grazia! » (98).

(94) Prudentius, « Liber Cathemerinon », III, vv. 136-155, « C. Christ. » vol. 126, pp. 15-16; LP. t. 59, col. 805-807.

(95) IVI, vv. 111-130, « C. Christ. », p. 15; PL., col. 804-805.

(96) Cfr. quanto abbiamo scritto nel vol. I, pp. 211-231.

(97) Lehrbuch der Dogmengesch., t. III, p. 217.

(98) « In Natali Joannis Baptistae, sermo V », n. 6, PL. t. 38, col. 1319. Cfr. « In Natali Joannis Baptistae, sermo IV », Ivi, col. 1315: « O vere gratia plena! Sic est enim ad

E appunto, per questa pienezza di grazie dovuta all'amore del Figlio egli, nell'Opus imperfectum contra Julianum, respinge come falsa l'accusa di rendere con la sua dottrina sul peccato originale anche Maria schiava del demonio. Questa pienezza di grazia non è forse redenzione, salvezza per il mondo intero? Se dunque tutti gli altri per il peccato di Adamo nascono schiavi di satana, tale non è Maria, figlia di suo Figlio. Difatti la necessità di contrarre con la nascita il peccato — la « condicio nascendi » — in lei è resa inoperante — « solvitur » — dalla grazia del Figlio, che è gratia nascendi cioè rigenerazione e vita (99). Tutti gli altri, anche i santificati nel seno materno come Giovanni Battista, sono liberati dalla grazia del Salvatore (100): in Maria invece, è la sede, il talamo purissimo donde, così come è stato scritto, lo Sposo procede.

E il Crisologo, espressamente, dichiara che l'essere della Vergine, a motivo della sua predestinazione a Madre di Dio, sin dal suo primo istante apparteneva a Cristo (101); e commentando, nello stesso contesto, la salutazione angelica richiama e così interpreta l'antitesi Eva-Maria:

> « L'angelo opportunamente aggiunse: Benedetta tu tra le donne. Ad esse invero, Eva maledetta trasmise la pena di partorire nel dolore: mentre Maria, la sola tra esse benedetta, gode, è esaltata, supplicata; e la donna, che in seguito al peccato fu madre dei mortali, così è realmente divenuta la Madre dei viventi secondo la grazia » (102).

---

angelo salutata: "Ave, gratia plena". Quis hanc explicet gratiam? Quis huic gratiae gratias agendo sufficiat? Fit homo et per liberum arbitrium perit homo: et invenitur homo factus qui fecit, ne periret quem fecit... Sed videte quid dicat ipsa sancta Maria, plena fide, plena gratia, mater futura, virgo permansura. Quid dicit inter caetera, de quibus singulis loqui valde multum est? Quid ait? "Esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes"; "Enarratio in ps. 75", n. 1, "C. Christ.", vol. 39, p. 1037:"... Deus autem noster, qui est ante Judam, et ante caelum et terram, per quem facta sunt omnia, et spiritualia et corporalia. Si enim omnia per ipsum facta sunt, et ipsa Maria de qua natus est, per ipsum facta est. Quomodo ergo ille quasi caeteri homine nasceretur, qui sibi fecit matrem de qua nasceretur?"; "In Natali Domini, sermo IX", PL. t. 38, col. 1012: "Erat enim jam unicus Patri, qui unicus natus est matri; et ipse factus est in matre, qui sibi fecerat matrem...; sine quo Pater nunquam fuit, sine quo mater nunquam fuisset"; ecc.

(99) Cfr. il nostro vol. I, pp. 227-231, ove abbiamo riportato ed accuratamente esaminato il testo.

(100) Cfr. « In Natali Joannis Baptistae, sermo VIII », n. 12, PL. t. 38, col. 1335: « ...Cesset delnceps, si fieri potest, contrarius disputator; quia et praeconem suum liberavit ipse Salvator ».

(101) « De annuntiatione D. Mariae Virginis, sermo 140 », PL. t. 52, col. 576: « Pervolat ad sponsam festinus interpres, ut a Dei sponsa humanae desponsationis arceat et suspendat affectum, neque auferat a Joseph virginem, sed reddat Christo, "cui est in utero pignorata cum fieret". Christus ergo suam sponsam recipit, non praeripit alienam; nec separationem facit, quando suam sibi totam jungit in uno corpore creaturam ». Inoltre è sentenza del Crisologo che: "Non apices, non litterae, non syllabae, non verbum, non nomina, non personae in Evangelio divinis vacua sint figuris" (ivi, "sermo" 146, col. 592); e pertanto nel "sermo" 142 (ivi, col. 579) a proposito del nome di Maria egli notava: « Ante causam dignitas Virginis annuntiatur ex nomine; nam Maria hebraeo sermone, latine Domina nuncupatur. Vocat ergo angelus Dominam, ut Dominatoris genitricem trepidatio deserat servitutis, quam "nasci" et vocari dominam ipsa sui germinis fecit et imperavit auctoritas ».

(102) Ivi, « sermo » 140, col. 576.

Nel conciso testo latino il santo dottore addita Eva come responbile della pena, perciò oppone alla madre dei mortali la Madre dei viventi; e, se Maria gode, è esaltata e venerata, lo è perché immune non solo dalla pena ma anche dalla colpa di origine. Ma non meno eloquente e significativa è la perorazione della bellissima omelia:

> « Ignora quanto sia grande Dio chi non si meraviglia, e con stupore, dell'animo della Vergine: paventano i cieli, tremano gli angeli, ammutolisce il creato, l'universo resta come inebetito: solo una donzella accoglie nel suo petto, riceve, onora Dio in maniera tale, da esigere come ricompensa dell'ospitalità e volere quale mercede del concorso prestato — pro ipsius uteri mercede — la pace per il mondo, l'esaltazione dei cieli, la salvezza dei miseri, la vita per i morti, il congiungimento della terra col cielo, l'unione della stessa natura divina con la natura umana [nella Persona del Verbo] perché si adempia il detto del profeta: Ecco l'eredità del Signore, i figli, la mercede, frutto del seno » (103).

* * *

Questi cenni, pensiamo, sono sufficienti a chiarire come l'intimo rapporto tra la maternità divina e la singolare santità della Vergine sempre è stato considerato come oggetto di fede; e che la predestinazione della Vergine a Madre di Dio è, secondo l'espressione di sant'Ireneo, sequela necessaria della predestinazione di Cristo: essa — natura et non tempore — segue l'essere di Maria, e nel suo concetto formale dice appartenenza a Cristo Redentore. Queste verità dai padri furono illustrate con il ricorso al principio di ricapitolazione, con l'argomento di ritorsione e con l'antitesi Eva-Maria; e le difficoltà, le tergiversazioni a proposito dell'immacolato concepimento di Maria erano dovute a considerazioni estranee ai termini della questione.

Maria dunque, perché predestinata ad essere la madre dell'Uomo Dio, dice sin dal primo istante della sua concezione ordine a Cristo; pertanto è resa partecipe della grazia di Cristo, non incorre cioè nella macchia del peccato di origine: è l'Immacolata.

---

(103) Ivi, col. 577: « Quantus sit Deus satis ignorat ille qui hujus Virginis mentem non stupet, animum non miratur: pavet coelum, tremunt angeli, creatura non sustinet, natura non sufficit, una puella sic Deum in sui pectoris capit, recipit, oblectat hospitio, ut pacem terris, coelis gloriam, salutem perditis, vitam mortuis, terrenis cum coelestibus parentelam, ipsius Dei cum carne commercium, pro ipsa domus exigat pensione, pro ipsius uteri mercede conquirat, et impleat illud prophetae: "Ecce haereditas, Domini, filii, merces, fructus ventris" ».

NOTE

EBRAISMO E MISTICA

La diversità, o l'unicità, degli ebrei è l'enigma più misterioso della storia dell'umanità. Quanto ne sono oscure le cause, tanto ne sono evidenti e clamorosi, nel bene come nel male, gli effetti plurimillenari. I tentativi di cancellare questa tragica diversità sono immemorabili, sacri e profani, da parte di ebrei e di non ebrei, con l'intenzione di distruggere o di salvare Israele. Sono tutti falliti: in religione, in politica, nella cultura, ovunque gli ebrei sono rimasti un fenomeno a sé.

Di ebrei e di greci — dice Paolo — Gesù Cristo « ha fatto una cosa sola, togliendo di mezzo il muro che li separava », riunendo « i due in un unico uomo nuovo » (*Ef. II*, 14-15). E' detto, evidentemente, nella speranza, perché per il resto dalle stesse lettere di Paolo traspaiono incomprensione e lotta fra i cristiani provenienti dall'ebraismo e quelli provenienti dal paganesimo. Duemila anni di storia profana non faranno che dilatare l'opposizione contenuta in germe nella storia sacra.

Dei più recenti tentativi di liberarsi dell'eccezionalità di Israele vogliamo citarne due che sembrano particolarmente interessanti, non fosse altro perché utilizzano due chiavi oggi fra le più accreditate: quella marxiana e quella linguistica. Il primo tentativo è presentato in un libro di Abram Léon, pubblicato a Parigi nel 1946 e tradotto in italiano: *Il marxismo e la questione ebraica* (1). Nathan Winstock, nell'introduzione, scrive: « L'enigma che deve risolvere ogni studioso della questione ebraica è il seguente: come spiegare che solo il popolo ebreo, di tutte le comunità etniche dell'antichità, sia sopravvissuto fino ai nostri giorni? A cosa bisogna attribuire questo capriccio della storia? ».

Formulato in questi termini, il problema è già considerevolmente ridotto, anzi minimizzato. Il problema, infatti, non consiste soltanto nella « sopravvivenza » degli ebrei (e per giunta dopo decine di secoli di persecuzioni che nessun'altra comunità etnica travolta dalla storia ha mai subito). Il problema, piuttosto, è quello del ruolo unico svolto dagli ebrei nella storia, a cominciare dalla professione di fede monoteistica per giungere, attraverso il cristianesimo, fino a Marx, a Freud, a Einstein, e magari a Marcuse. Il problema sta cioè nell'entità e nella funzione storica di ciò che è sopravvissuto, molto più che nel fatto della sopravvivenza. Ma anche riducendolo a questo relativamente semplice fatto, la soluzione che offre nel suo libro Abram Léon è tutt'altro che convincente. C'è infatti un'evi-

(1) Samonà e Savelli, Roma 1968.

dente sproporzione tra il fenomeno e la sua spiegazione. In sostanza, la povertà della loro terra avrebbe spinto gli ebrei a spargersi per tutto il bacino del Mediterraneo, e la loro condizione di stranieri avrebbe favorito il loro orientarsi verso le attività commerciali, dalle quali in molte società antiche veniva esclusa la popolazione indigena. Questa esile presunzione spiegherebbe il costituirsi degli ebrei come « popolo-classe », e questo dovrebbe poi marxianamente spiegare ogni particolarità etnica, religiosa, culturale, psicologica eccetera. La soluzione della «questione ebraica», perciò, si avrebbe automaticamente con l'avvento di una società senza classi. Ma perché a proposito dei siriani — che come scrive lo stesso Léon ebbero una diaspora similissima a quella degli ebrei — cause simili non produssero analoghi effetti?

L'altro tentativo, al quale abbiamo accennato, di dissolvere la eccezionalità di Israele è contenuto nel libro del linguista e teologo inglese James Barr *Semantica del linguaggio biblico* (2). E' un libro che registra l'incontro delle più recenti tendenze della linguistica strutturale con l'esegesi e la teologia biblica. Lo scopo dichiarato dell'autore è semplicemente di mostrare come esegeti e teologi abbiano usato male, obbedendo a criteri superficiali e a preconcetti, il materiale linguistico offerto dalla Bibbia. Ma sebbene questa intenzione scrupolosamente scientifica porti il Barr a evitare qualunque presa di posizione di carattere generale, traspare da tutta la sua opera la convinzione che vada ridimensionata l'opposizione, comunemente riconosciuta e accettata, fra linguaggio biblico e mentalità ebraica, da una parte, e, dall'altra, linguaggio greco e mentalità greca. In realtà infatti — come scrive nell'introduzione all'edizione italiana Paolo Sacchi — « è praticamente impossibile che da tutta una discussione a carattere metodologico non conseguano conclusioni di carattere generale »: in definitiva, « la stessa mentalità ebraica, in sé e per sé, non appare più al Barr come un fatto tanto diverso da dover essere studiata con occhio particolarmente attento e preoccupato ». Se il libro di James Barr svolge un'utile critica disgregando i troppo facili ricorsi a generiche metafisiche e psicologie del linguaggio biblico, nonché le troppo meccaniche contrapposizioni fra questa e quella *mentalità* che sono spesso alla base del recente ritorno teologico alle fonti bibliche, proprio questo suo lavoro di demolizione finisce col confermare l'esistenza di nuclei ineliminabili di qualcosa che è *tipicamente ebraico*. Non manca di farlo osservare, formulando acutamente numerosi e documentati appunti al lavoro e al metodo del Barr, il traduttore e presentatore dell'edizione italiana.

Se questi che abbiamo indicato a titolo soltanto esemplificativo sono i più aggiornati tentativi di ridurre o di eliminare la scandalosa diversità d'Israele, ce n'è un altro antico, certamente il più poderoso, che ha impegnato per molti secoli e tutt'ora impegna intelligenze ebree e non ebree. Si tratta dello sforzo costante e spesso drammatico di superare le diversità in un orizzonte mistico, muovendo cioè dall'interno della tradizione religiosa ebraica per ricondurla a un modello più generale, nel quale si spieghino e si risolvano le differenze specifiche.

Poiché la religione è innegabilmente la costante più tipica dell'ebrai-

(2) Trad. it. Il Mulino, Bologna 1968.

smo, questa via è la sola adeguata per una comprensione profonda di ciò che è proprio a Israele, per un confronto con ciò che è *altro* ed eventualmente per giungere a comporre il tutto in unità. Solo per questa via può essere affrontato il *mistero d'Israele,* che si impone con più intensa gravità e urgenza alla coscienza contemporanea.

IL SIMBOLISMO DEI GIUDEO-CRISTIANI

Come punto di partenza per un esame, necessariamente sommarissimo, dei caratteri propri dell'ebraismo in rapporto alle forme mistiche può essere assunto lo strano mondo dei giudeo-cristiani, agli inizi della nostra era. E' un mondo ricco di forti fermenti, situato all'incrocio sotterraneo di tradizioni fra loro lontane, alla conoscenza del quale ha portato un contributo fondamentale la voluminosa opera del francescano E. Testa *Il simbolo dei giudeo-cristiani* (3).

I giudeo-cristiani, *Minim* per gli israeliti, comprendono gruppi e sette di cui è difficile precisare le diverse credenze e stabilirne le provenienze. Sembra accomunarli un sistema di simboli caratterizzati soprattutto dalla convinzione che i numeri nascondano realtà divine; una convinzione, però, che è comune in qualche misura a Pitagora come a Platone, agli zoroastriani, agli assiro-babilonesi, agli ebrei e ad altri cristiani dei primi secoli. Oltre all'attribuzione di significati simbolici ai diversi numeri (a cominciare dalla distinzione fra numeri dispari = maschili e buoni, e numeri pari = femminili e cattivi), la corrispondenza, sia nell'alfabeto ebraico che in quello greco, delle lettere con i numeri consentì il formarsi di una vera e propria crittografia numerica e di speciali sistemi di calcolo (gematria, isopsefia), di cui esistono, tuttavia, anche esempi orientali, ellenistici e sinagogali, remoti antecedenti della moderna crittografia. Non è dunque facile stabilire ciò che è proprio dei giudeo-cristiani, ciò che può servire a definirli. Ma poiché essi si trovarono storicamente stretti fra l'ortodossia ebraica e quella cristiana, una qualche precisazione dei caratteri del giudeo-cristianesimo può forse trarsi da un duplice confronto con l'ebraismo e con il cristianesimo che gli si opposero.

La fondamentale polemica che vede di fronte giudei e giudeo-cristiani nei primi tre secoli verte, ovviamente, intorno alla persona di Gesù, in relazione dapprima alla sua messianicità, e poi alla sua divinità. Ma sottostà a tale polemica, e l'alimenta, un contrasto di atteggiamenti inconciliabili. Ciò che l'ortodossia ebraica respinge è infatti il misticismo dei *Minim.*

In realtà il misticismo ebraico, sebbene se ne ritrovino certi elementi nelle correnti esseniche immediatamente pre-cristiane, esplode solo in epoca cristiana (e incontrando, all'interno, forti ostacoli). La stessa speculazione sul carro divino, la *Merkabà,* che agli inizi vi ha un ruolo fondamentale, ha probabile origine dal mitraismo, mentre i testi basilari del misticismo ebraico, lo *Yetsirah* e lo *Zohar,* sono tarde opere sincretistiche. I ricorrenti simboli cosmici dell'acqua, dell'albero, della vigna, dell'aratro, dell'a-

(3) Studium biblicum franciscanum, Gerusalemme 1962.

scia, della barca vennero assimilati dall'ebraismo (E. Goodenough, J. Daniélou, M. Eliade) secondo un processo di assorbimento che è tipico delle civiltà semitiche, da quella assiro-babilonese a quella araba. La concretezza e la socialità del pensiero ebraico traspare, del resto, persino attraverso le stesse speculazioni dei mistici, come, ad esempio, dalla dottrina secondo la quale la presenza e la gloria di Dio, la *Scekinàh,* aveva originariamente la sua dimora tra i *tahtonìm,* gli esseri terrestri, e si ritirò via via in cieli sempre più alti per allontanarsi dai loro peccati *(Rabba del Cantico dei cantici).*

Scoppiò dunque una lotta tra i rabbini talmudisti, che con la sinagoga stavano nel più puro realismo, e alcuni misticheggianti giudeo-cristiani (soprattutto esorcisti e guaritori) che pronunciavano scongiuri nel nome di Gesù. Agli occhi dell'ortodossia ebraica il giudeo-cristianesimo appariva infatti come un esecrabile sincretismo, che fra il primo e il secondo secolo Rabbi Joshuà ben Hananiàh attaccò violentemente, portando le dispute contro il suo simbolismo fino ad Atene e fino al trono dell'imperatore Adriano. Contro i *Minim* l'ebraismo espresse perciò un odio feroce, e già sul finire del primo secolo li malediceva solennemente nelle sinagoghe tre volte al giorno. I *Minim* furono condannati in quanto tenaci assertori del mistero, sfiorato o toccato dal simbolismo per il quale coprivano — con numeri sacri funerari, nomi e sigilli — le tombe e gli ossari, le cose impure, cioè, che ispiravano agli ebrei il massimo orrore. Ciò che nel giudeo-cristianesimo ripugnava anzitutto all'ebraismo ortodosso era insomma il mistero, il simbolismo, il misticismo, ai quali contrapponeva il realismo di una religione da sempre concretamente sociale e normativa.

Nel loro simbolismo, che traduce categorie bibliche, praticavano una iniziazione *per ignem,* di trasparente significato escatologico, sotto forma di ustioni sacre; credevano nell'esistenza di un potere reale nelle lettere e nei numeri sacri, nei sigilli e nei nomi. Per loro il simbolo non era dunque il segno di un'idea astratta, ma un segno di carattere sacramentale, concretamente efficace *ex opere operato.* Gli origeniani condannavano perciò, nel simbolismo giudeo-cristiano, ogni realismo sacramentario, mentre avanzavano le loro interpretazioni simbolico-allegoriche delle rivelazioni escatologiche e apocalittiche che per gli antropomorfisti erano invece oggetto di fede nel loro significato letterale. Il vescovo Nipote, già nel terzo secolo, aveva scritto contro i nemici dell'escatologia Clemente e Origene un'opera il cui titolo è inequivocabile: *Confutazione degli allegoristi.*

Il concreto e grossolano simbolismo dei *Minim* dovette cedere, alla fine, all'astratta logica speculativa della filosofia ellenistica e alla spiritualizzazione attuata dai decreti del concilio di Nicea, tra i firmatari dei quali non figura neppure un vescovo palestinese di ceppo ebraico. Il mondo greco vinceva su quello ebraico. Non senza qualche reazione armata, al tempo di Cirillo vescovo di Gerusalemme, i giudeo-cristiani cedevano alla maniera forte inaugurata dal concilio di Nicea, che intendeva eliminare, anche con la violenza se necessario, ogni pratica e ogni atteggiamento giudaizzante. Dopo un'ormai lunga rottura della comunione e separazione dei luoghi di culto, la lotta si concluse agli inizi del quinto secolo con l'estromissione dei giudeo-cristiani dalla Chiesa e la trasmigrazione (consona al destino ebraico) di gruppi residui in Transgiordania e in Siria.

Le due parallele polemiche, dell'ebraismo e del cristianesimo elleniz-

zato, a destra e a sinistra del giudeo-cristianesimo, ci sembra possano individuarne sufficientemente i caratteri. Il suo simbolismo semitico, magico e operativo, appare come un caratteristico prodotto marginale della religione ebraica, lontano perciò dal simbolismo contemplativo dei mistici orientali, degli gnostici e dei neoplatonici alessandrini, vicino piuttosto — invece — alle superstizioni che da secoli il sacerdozio mosaico condannava.

Il sistema simbolico dei giudeo-cristiani si manifesta, infatti, sotto forma di incisioni, ustioni e tatuaggi, ripetizioni a iosa sui sepolcri degli stessi segni per goderne magicamente gli effetti (il vecchio uso semitico di riempire gli epitaffi di maledizioni contro i violatori di tombe), amuleti per i vivi e per i morti, oroscopi, reliquie, legamenti e fumigamenti medicinali, scongiuri, nomi degli angeli appresi a memoria per poterli dominare, filtri e allettamenti amatori (fra i carpocraziani), la difesa dai demoni delle tombe, simboli sepolcrali che assicurano la resurrezione, incantesimi, rituali strani che richiamano alla mente gli eccessi e le stravaganze del moderno chassidismo, moltiplicazione interminabile di epiteti per onorare all'uso semitico Cristo identificandolo senz'altro con Jahweh, Gesù simboleggiato nel pesce, già profilattico per gli occhi e fugatore di demoni per i rabbini, e già cibo della cena pura escatologica.

Le concezioni che sottostanno a queste formazioni simboliche sono, all'inizio, tipicamente ebraiche, sebbene si sviluppino anche in Asia Minore per l'analogia offerta dal remoto terreno zoroastriano, che già aveva a suo tempo influenzato i profeti e gli apocalittici d'Israele: il millenarismo; il dualismo che le sette dei mandei e degli ofiti fecero giungere fino a Mani e che attraverso Mani giunse poi nell'Oriente buddista; l'attesa dell'apostata come portatore dello sconvolgimento finale; l'essenziale preoccupazione di conoscere la sorte futura degli uomini; il regno chiliastico concepito come regno di fecondità e di piacere e simboleggiato perciò dal numero mille che è il numero del *phallus* (da cui l'emblema della crocefallo); il significato di strumento escatologico attribuito alla croce, che sotto forma di croce-stella doveva apparire nell'ultimo giorno sul monte degli Olivi (per cui si compiva la preghiera apocalittica volti a Oriente, alla *stella splendida et matutina);* le polemiche di Giustino contro la concezione dell'immortalità dell'anima; la forte materializzazione del regno di Dio, specie nelle correnti eterodosse, con voracità di banchettanti e continui godimenti sessuali; il grande *mysterium absconditum* del ritorno di Cristo, « speranza dei disperati » secondo la *Liturgia di san Marco;* l'insistenza su temi escatologici, come il calice da bere nel regno; l'identificazione della Chiesa madre della Santa Sion di Gerusalemme con la città celeste dell'*Apocalisse,* e insieme infima dimora del Messia e del piccolo « resto d'Israele » annunciato dagli antichi profeti (appunto i giudeo-cristiani).

Il fondo realistico del simbolismo giudeo-cristiano è precisamente ciò che la Chiesa nel suo processo di ellenizzazione rifiuta ed estromette, sostituendolo con il simbolismo mistico di Origene. Ben presto allora scompaiono la febbre chialistica di Policarpo, di Giustino, dello stesso giudaizzante Girolamo. Si cominciano a disprezzare le popolaresche pratiche magiche, si va sempre più verso il mondo greco, giungendo a considerare la posizione dei basilidiani e di Marco il diacono, che Ireneo accusa appunto d'aver ellenizzato e modernizzato il rozzo sistema simbolico semitico. Ciò

che era popolare diventa esoterico, e si afferma, in opposizione al volgo ignorante, la figura dell'uomo spirituale in senso gnostico, dell'iniziato, il quale — come scrive appunto Ireneo — presume di conoscere profondamente ciò che « né il Signore insegnò né gli apostoli tramandarono ».

Dopo l'espansione nazionalistica dell'epoca maccabaica, la Palestina si andava sempre più radicalmente ellenizzando, come documenta ampiamente la toponomastica dell'epoca. Idee non ebraiche andavano diffondendosi; ai simboli che erano già penetrati nel mondo giudaico attraverso i pitagorici e gli esseni altri se ne aggiungevano, come ad esempio quello dell'ermafrodito, in cui convergono sincretisticamente ebraismo, mitraismo e concezioni ellenistiche. Le deduzioni dei rabbini circa l'eccelsa dignità della *Toràh*, considerata preesistente al mondo, sono alimentate dalla filosofia del *Logos: Toràh, Logos,* Cristo si identificano. La colomba, che in origine era segno profetico della messianicità di Gesù (perché tale appare nel racconto evangelico del suo battesimo nel Giordano) e della croce (perché porta dopo il diluvio a Noè il ramoscello d'olivo, legno della salvezza), sfuma in simbolo della pace mistica, dell'anima pia che ascende al cielo, della terza persona della Trinità. Gli elementi del vecchio simbolismo ebraico subiscono così una profonda e radicale trasformazione a contatto col cristianesimo ellenizzato. Gli gnostici rifiutano il *mysterium absconditum* dei giudeo-cristiani e reinterpretano il sistema del simbolismo come il linguaggio di una metafisica esotericamente conosciuta, applicandolo all'antica teologia dei greci come alle varie dottrine dei filosofi. Ireneo, fautore moderato del vecchio simbolismo, afferma perciò che « l'argomento dei numeri, delle sillabe e delle lettere è in se stesso infermo, perché ognuno lo potrebbe reclamare per sistemi soggettivi, potendosi esso *in multa transferre* ».

Malgrado l'effettiva mancanza di accordo circa l'interpretazione degli stessi simboli fondamentali (come, ad esempio, i diversi cieli), un unico e pseudo-universale sistema esoterico cancella l'antica coscienza che i giudeo-cristiani avevano dell'esclusiva verità delle loro credenze, sentendole diametralmente opposte all'errore attribuito alle mistiche e ai simbolismi diffusi in tutto l'impero romano. Il sincretismo ellenistico trionfante assorbe e sfigura così il simbolismo giudeo-cristiano, inserendolo in un esoterismo misticheggiante nel quale le persecuzioni della Sinagoga e della Chiesa da parte loro forzavano a rifugiarsi i gruppi di epigoni. Il mondo del simbolo giudeo-cristiano si spezza definitivamente in due tronconi che fuggono lontano: le speculazioni ellenistiche da una parte e, dall'altra, l'ormai inconscia devozione popolare che ripete automaticamente i modelli tramandati, come accade ancora oggi fra i copti.

Il nucleo fondamentale e le motivazioni dell'atteggiamento giudeo-cristiano stanno a metà fra il realismo profetico e messianico del regno che si attende e il simbolo che lo elude tentando di ghermirlo per semitica magia: non può essere identificato, il suo simbolismo, con il simbolismo degli ellenisti, che invece lo soffocò assimilandolo e snaturandolo.

La storia dei *Minin* costituisce un capitolo — regolarmente mancante, ma illuminante — per comprendere i caratteri di quello che si è soliti chiamare misticismo ebraico, luogo dell'incontro sempre parziale e sempre equivoco, anche se pieno di suggestioni feconde, fra la tradizione d'Israele e le tendenze religiose e filosofiche degli altri popoli.

TALMUD E PRIME FORME MISTICHE

L'aver considerato la difficile posizione fra realista e mistica delle primitive comodità giudeo-cristiane crediamo possa aiutare a comprendere lo sviluppo delle correnti mistiche ebraiche e a individuarne i caratteri che le distinguono nettamente nel panorama intenzionalmente onnicomprensivo che viene designato con il mal definibile termine di *misticismo.*

Le prime forme mistiche ebraiche compaiono nel primo secolo dopo Cristo attraverso due testi: *Maassé Bereshìt,* una cosmogonia che s'ispira alla narrazione del *Genesi,* e *Maassé Merkabà,* una teogonia che s'ispira alla descrizione del carro, o trono divino, contenuta nel libro del profeta Ezechiele. La mistica della *Merkabà* — la più antica — accentua l'aspetto di Dio come re anziché come Spirito, e ne esprime la maestà ricorrendo a fantastiche misure numeriche: il trono di Dio viene guardato con « nostalgia apocalittica », mentre « le questioni teoretiche non hanno alcun posto » (4). La mistica del carro è stata perciò definita *basileomorfismo,* ed è tanto lontana dagli atteggiamenti speculativi quanto vicina alla magia pura e semplice, e sensibile alle preoccupazioni morali.

Dopo il sorgere del cristianesimo, le figure più notevoli dell'ebraismo, quelle che ebbero maggiore influsso sui successivi sviluppi del pensiero ebraico, particolarmente nelle sue forme *grosso modo* definibili mistiche, sono Rabbi Akiba ben Joseph e, soprattutto, Rabbi Simeon Bar Yohai. R. Akiba, che fu l'iniziatore della *Mishnàh,* la raccolta di tradizioni legali e morali intorno alla quale si organizzò tre secoli dopo il *Talmùd.* era un acceso nazionalista, imprigionato dall'imperatore Adriano. R. Simeon fu anch'egli « disperatamente nazionalista » (5), ed ebbe un senso « assolutamente esclusivo dell'Alleanza » (6) fra Dio e Israele. Le sue parole sono queste: « Israele è tra i popoli ciò che il sabato è tra i giorni della settimana (...). E' il solo popolo degno della vita di Dio ». Pensava che se Israele fosse stato fedele a Dio non ci sarebbe stato nel popolo né un lebbroso, né uno zoppo, né un malato. Dominante in R. Simeon è l'attesa del Messia; la sua ansia escatologica si manifesta in forme di estrema durezza e, insieme, di struggente soavità. Ebbene, quest'uomo è il personaggio centrale dello *Zohar,* il testo che molti secoli dopo determinerà il corso di tutto il misticismo ebraico.

Il racconto delle lacrime di R. Simeon ritorna nello *Zohar* come una interminabile litania: « allora R. Simeon si mise a piangere e gridò... ». Ma, insieme, R. Simeon è il taumaturgo che riduce in cenere i peccatori e vede faccia a faccia il Re-Messia, è l'esorcista che a Roma cura la figlia dell'imperatore, è il moralista al quale il *Talmùd* attribuisce il precetto: « gettati nella fornace ardente, piuttosto di far arrossire il tuo prossimo in pubblico » (*Berachoth,* 43 b). Un'altra sua frase, così poco mistica per un mistico, dice: « è soltanto nel mondo futuro che si possono raccogliere i frutti dello studio della Legge ». A lui la tradizione attribuisce due opere d'ispirazione escatologica, che la critica ritiene del settimo e ottavo secolo: *Le rivelazioni* e *La preghiera di R. Simeon.* Secondo questi testi, l'angelo

(4) G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive,* Peyot, Parigi 1950.
(5) Casaril, *Rabbi Siméon Bar Yochai et la Cabbale,* Ed. du Seuil, Parigi 1961.
(6) Idem.

Metatròn l'avrebbe visitato mentre viveva in una caverna e gli avrebbe rivelato le circostanze della fine del mondo, della venuta del Messia e della riunione degli ebrei nella Gerusalemme celeste. In Palestina ancora oggi si danza, si canta, si organizzano pellegrinaggi alla sua tomba in Marocco e si accendono fuochi sulle colline in suo onore.

Ebbene, tanto poco R. Simeon Bar Yohai è simile a ciò che s'intende per *mistico,* quanto poco il misticismo ebraico è simile a ciò che s'intende per *misticismo.*

R. Simeon è uno degli ultimi *Tannaim,* gli *insegnanti* che dal 25 a.C. al 200 d.C. portano a termine la redazione della *Mishnàh.* Ai *Tannaim* succedono gli *Amorain,* o *dicenti,* nel periodo che va all'incirca dal 200 al 500 d. C.: essi compongono le *Ghemaroth,* che insieme alla *Mishnàh* costituiscono i *Talmùd* di Gerusalemme e di Babilonia. Il *Talmùd* — che dal punto di vista della tradizione ebraica rappresenta la continuazione storica della Bibbia e che tratta di tutti gli aspetti della vita del popolo: costume, religione, scienza, igiene, morale — è il frutto di un immenso lavoro mentale attraverso il quale i dotti « elaborarono tutta un'ermeneutica e una metodologia molto complessa e sottile per l'interpretazione giuridico-religiosa della Scrittura », condensando asistematicamente tale interpretazione in « formule legali e apoftegmi morali d'inimitabile densità (...). L'essenziale è per loro la *legislazione;* ciò che sarebbe propriamente teologico si esprime nella predicazione popolare, l'*Aggadà* » (7). Il tono talmudico è frequentemente polemico e apologetico, l'atteggiamento è sottilmente critico, tanto da precedere talora le più moderne analisi filosofiche dei testi mostrandone le difficoltà e le contraddizioni. Per quanto riguarda più specificatamente i contenuti del *Talmùd,* vi sono affermati soprattutto l'unità, l'onnipotenza, il carattere morale della divinità creatrice e rivelatrice, l'elezione d'Israele. Centrale permane il biblico problema del male, e malgrado qualche nota *spiritualistica,* l'insistente orientamento escatologico è « crudamente materialistico » (8).

Sebbene nel *Talmùd* vi sia « un conglomerato d'idee sincretiste realizzato attraverso la fusione dell'ellenismo, del semitismo e di dottrine iraniane, al quale partecipano a diverso titolo gli Apocrifi, Filone, l'antica teologia cristiana, la gnosi e le religioni di mistero greco-orientali » (9), il fondo che lo unifica e lo caratterizza è lontanissimo dal poter essere definito mistico. Ebbene, il *Talmùd* è l'immenso pozzo al quale attinge lungo i secoli tutto il pensiero ebraico, compreso quello che si è soliti chiamare *mistico.*

Dopo la formazione del *Talmùd,* intorno al quinto - sesto secolo, compaiono alcune opere mistiche: le *Hechalot* (Palazzi), che si rifanno alla mistica della *Merkabà,* e il *Sepher Yetsira* (Libro della creazione), il più celebre, che si rifà alla mistica del *Bereshit.* Ecco che cosa è stato scritto di questi testi: « L'aspetto esteriore della mistica ebraica arcaica è grossolano e spesso puerile: ai sogni escatologici e apocalittici si affianca la descrizione dettagliata dei cieli, dei *palazzi* nei quali si svolge il mondo

(7) G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du moyen age,* Librairie Philosophique J. Vrin, Parigi 1947.
(8) Idem.
(9) Idem.

invisibile, e un'esuberante angelologia. La rappresentazione della divinità è di un crudo antropomorfismo nelle descrizioni fantastiche delle membra del corpo del Creatore, che potrebbero rappresentare un modo di esprimere l'impenetrabilità dell'essenza divina. A questo si aggiungono le astruse speculazioni sulle lettere dell'alfabeto (...). In quest'insieme s'incorporano apporti magici e teurgici che svolgono all'inizio un'attiva funzione nella realizzazione dell'esperienza estatica per cadere successivamente al livello della stilizzazione letteraria o della volgare stregoneria. E' quasi certo, inoltre, che l'estasi fosse preparata da un metodo corporeo di concentrazione e di ripetizione di formule il cui valore non consisteva tanto nel loro significato quanto nella monotonia e nel potere di fissazione (del resto, questa mistica degli *hechalot* ha lasciato tracce nella liturgia sinagogale, non sempre prive di valore religioso, affettivo e anche estetico)» (10). Intorno all'epoca di composizione di questi testi è documentato anche un esoterismo che si manifesta in particolare nella scelta dei candidati all'iniziazione mediante ricerche fisiognomoniche e chiromantiche (11). Sono testimoniate posizioni tipo yoga, testa fra le ginocchia come Elia sul monte Carmelo. Sebbene queste forme esoteriche fossero presenti già nel tardo periodo del secondo Tempio, nei circoli farisaici ed essenici, le origini restano oscure, mentre può essere interessante considerare che da gruppi di quel tipo è uscito quel *Bellum filiorum lucis contra filios obscuritatis* in cui le attese messianiche, apocalittiche ed escatologiche sono espresse con più netto realismo.

Nei *Palazzi* « si esalta lo splendore della maestà di Dio più che la sua spiritualità. E' tratto comune a tutta la mistica giudaica il conservare un senso vivissimo dell'incommensurabile distanza tra Dio e l'uomo, rendendo così estremamente rari i casi in cui l'estasi significa veramente una completa immersione nel divino » (12). La trascendenza di Dio è totale, l'anima non giunge mai a identificarsi con il Re sacro: solo l'iniziato, con una rischiosa ascesa attraverso legioni di esseri angelici, può giungere al divino *palazzo,* e solo per rendere un omaggio feudale al Re misterioso.

Mentre i *Palazzi* sono racconti carichi e confusi di esperienze estatiche, il *Sepher Yetsira* è una breve cosmologia rabbinica che, sebbene di fatto molto oscura, vuol essere un trattato logico. Lo *Yetsira* è già molto complesso e raccoglie elementi disparati. Tuttavia, la creazione resta un libero atto della volontà di Dio che la compie mediante le lettere dell'alfabeto, interpretate come prototipi o paradigmi del mondo secondo un'idea ebraica presente già nel *Talmùd.* Le *sephirot* (letteralmente *numeri)* non sono delle astrazioni, ma dei moduli, degli schemi dinamici: sono ad un tempo numeri, lettere, parole, racconti, vicende, fasi della vita in Dio. Sebbene il concetto mutui contenuti dal *Logos* greco, Dio resta chiaramente « Yah, Signore degli Eserciti, Dio vivente e re del mondo », e centrale resta la lotta tra bene e male.

« Gli antecedenti della " mistica delle lettere " che si possono ritrovare già nell'antica letteratura ebraica non bastano a render conto dell'aspetto

(10) Idem.

(11) Cfr. H. Séronga, *La Kabbale,* Grasset, Parigi 1947, in appendice.

(12) G. Vajda, *op. cit.*

che la dottrina prende nel *Libro della creazione* » (13). In effetti, quando il misticismo, sempre contrastato in Israele, attraverso la diaspora si fa appariscente al termine dell'epoca talmudista, è già tutto permeato di sincretismo giudeo-musulmano, di ascetismo d'ispirazione manichea o buddista. « L'urto sperimentato dal pensiero di tipo puramente talmudico quando si scontrò seriamente con il pensiero greco (...) diede luogo a un tipo misto, a dosaggi diversi, un po' " schizoide " (...). Saadia e Ibn Gabirol, Giuda Halevi e Maimonide sono, in diversa misura ma allo stesso titolo, personalità composite; in ciascuno di loro, l'aspetto ebraico-talmudico è inseparabile dall'aspetto greco-razionalista come la materia dalla forma nell'antica metafisica. E quando viene ad aggiungersi alla sinfonia la nota " mistica " o " gnostica " non è certo per semplificarne lo sviluppo » (14). Ma resta il fatto che quegli elementi tipicamente giudaici, che s'incontrano tanto più frequentemente quanto più si risale verso le origini autoctone delle forme mistiche ebraiche, non scompaiono mai del tutto neppure dalle più elaborate e sincretistiche forme successive, e si conserveranno ben visibili anche nell'epoca d'oro della cabala.

LA CABALA

Lo gnosticismo, dopo aver lottato a lungo contro il giudaismo, finirà paradossalmente per imprestare le sue figure espressive alla mistica ebraica. Le tendenze mistiche esplodono fra il XII e il XIII secolo — insieme alle prime grandi persecuzioni antiebraiche scatenate dallo spirito delle crociate — soprattutto con la *cabala*. La cabala possiede appunto i « caratteri di quell'insieme ideologico d'altronde molto complesso ed eterogeneo che, nell'antichità, veniva chiamato gnosi. Per quanto riguarda le sue origini, è una forma della gnosi (...). La dottrina cabalistica è molto antica. Tanto antica quanto la penetrazione della gnosi nel giudaismo, dunque è probabilmente anteriore anche al cristianesimo di due o tre generazioni (...). Nel periodo talmudico, e anche in quello gaonico, la parola *qabbalà* non si usa mai per designare la tradizione esoterica, ma la tradizione in generale (e in senso più specifico per indicare i libri profetici della Bibbia) (...). Il senso in questione si trova solo a partire dal XII secolo » (15). La cabala è notevolmente diversa dalle più antiche forme mistiche alle quali abbiamo fin qui accennato: esse contenevano solo «una piccolissima parte delle dottrine essenziali della cabala classica (...). Nella cabala c'è qualcosa di antico, ma è qualcosa che è infinitamente delicato individuare, perché non consiste che in un insieme di tendenze, una struttura di pensiero, un atteggiamento mentale estremamente ricettivo e dotato di una singolare forza di assimilazione. E' un modo di porre i problemi sostanzialmente molto antico; ma le soluzioni, e cioè il contenuto dottrinale, sono state estremamente diverse nelle loro espressioni e nel loro fondo [... e] i cabalisti, considerati individualmente o per scuole, non sono più d'accordo tra loro di quanto lo siano i filosofi » (16).

(13) Idem.
(14) Idem.
(15) Idem.
(16) Idem.

La cabala è un movimento di conoscenza e di pietà insieme. Tendenze misticheggianti che intorno all'epoca talmudica venivano in gran parte censurate e respinte si manifestano ora esplicitamente. Tra questi due periodi c'è la vicenda poco nota dell'incontro degli ebrei con gli arabi, durante la quale a fanatiche ma brevi esplosioni di odio antiebraico succedevano periodi di scambio fecondo e persino di intima fusione. Gli ebrei hanno infatti una parte non trascurabile nell'espansione islamica in Europa, in Africa e in Asia, e ovunque assorbono dalle civiltà con le quali vengono in contatto. In Spagna arabi ed ebrei costituiscono in pratica un'unica comunità, quella dei *sefarditi* (cioè *spagnoli*), termine che indicherà poi i gruppi di ebrei gravitanti intorno alle coste del Mediterraneo. Gli ebrei di Spagna scrivono e parlano nella lingua degli arabi, identificandosi con loro nel comune odio non solo per ciò che è cristiano, ma per tutto ciò che è « del Nord ». La sconfitta dei Mori, tuttavia, non colpirà profondamente l'ebraismo, che continuerà a crescere nei confini del sacro romano impero. Carlomagno, secondo la leggenda, chiama presso di sé il talmudista italiano Calonino, che apparirà come il capostipite degli ebrei *aschenaziti* (cioè *tedeschi*), sparsi in tutta l'Europa centrale e orientale.

Si forma così la separazione ancora viva e attuale fra due grandi rami del popolo ebreo, ai quali corrispondono due distinti tipi culturali: tra i sefarditi prevarrà, nel clima di tolleranza, la prosperità, fioriranno i filosofi e i poeti, cultori di un intellettualismo raffinato; fra gli aschenaziti, umili e umiliati dalle persecuzioni, fiorirà un pietismo popolare. Sefardita è la cabala, che nasce in gruppi mistici di Provenza e di Linguadoca, aschenazita il chassidismo, che ha le sue prime radici in Renania, anch'esso, fra il XII e il XIII secolo. Cabala e chassidismo sono le due grandi correnti di fondo del misticismo ebraico.

Per quanto la cabala sia spesso lontana dall'ortodossia tradizionale, tanto che ancora nel secolo scorso i maggiori storici dell'ebraismo — come Heinrich Graetz, Salomon e Théodor Reinach — la consideravano in netta contraddizione con lo spirito della *Toràh*, anzi un vero e proprio veleno, tuttavia permangono in essa e vi hanno un ruolo centrale i massimi valori della tradizione biblica: è poco meno di un miracolo questa permanenza, in un insieme nel quale confluiscono accanto alla teologia ebraica, neoplatonismo, gnosticismo, sufismo e, non necessariamente ultimo, pensiero francescano. L'insieme viene anzi giudaizzato in modo tanto profondo da rendere inseparabili e spesso addirittura introvabili gli elementi che lo compongono.

La tendenza cabalistica più lontana dall'ortodossia è quella che, in contrapposizione alla prevalente *cabala teosofica*, viene definita *cabala estatica*. Il suo maggiore esponente è Abraham Abulafià, nato a Saragozza nel 1240, il quale espone con logica e stile limpidi i metodi per provocare la rivelazione estatica, senza mai appoggiarsi a citazioni bibliche. Abulafià possiede lo spirito sistematico, che è così poco ebraico. Porta la scienza della combinazione delle lettere e dei numeri, rifiorita tra i chassidici della Renania, al massimo sviluppo, dandone una giustificazione mistica. Elabora il *tseruf*, una tecnica d'investigazione dei segreti della *Toràh* mediante procedimenti di calcolo letterale e numerico, inserendovi anche lo studio della forma delle singole lettere. Il *tseruf*, isolato dal sistema di

Abulafià, divenne il procedimento cabalistico per eccellenza, e quasi il contrassegno dei cabalisti, ma ne fecero un grande uso soprattutto i cabalisti cristiani, fino a trasformarlo quasi in un vacuo gioco. Per Abulafià era semplicemente un metodo, una tecnica per giungere alla contemplazione in senso plotiniano: la meditazione sull'oggetto astratto è fatta per mezzo dell'alfabeto ebraico, attraverso cioè le lettere, che sono insieme astratte e concrete. Per questa via, utilizzando anche particolari metodi di respirazione, Abulafià tende a uno stato di estasi controllata. La sua opera *Or Ha Sechel* è stata definita dallo Scholem un « trattato di yoga ebraicizzato ». Per Abulafià la visione estatica è la meta suprema, e il cabalista raggiunge una vera identificazione con Dio: ma pochi cabalisti lo seguiranno in questo, e i più resteranno attaccati invece alla visione estatica intesa esclusivamente come visione profetica temporanea ed effimera. Abulafià è stato perciò considerato un eretico, perché la sua concezione negava la certezza tradizionale che solo la volontà di Dio dà per sua libera scelta la visione profetica. Fu perciò misconosciuto e trascurato, e pochi, anche oggi, lo considerano un grande cabalista, sebbene abbia ancora alcuni fedelissimi nel mai spento mondo della cabala.

L'intenzione di Abulafià era « democratica »: dichiarava esplicitamente di voler pregare sia per il carbonaio che per il grande sapiente. Ma, forse per il suo eccesso di spirito filosofico e logico, e anche per un certo atteggiamento « personale », non conforme all'uso tradizionale, il popolo ebreo sarà attratto soprattutto, con un apparente paradosso, dall'aristocratica cabala teosofica, tesa alla religione e alla pietà più che alla filosofia, e proprio per questo più autenticamente ebraica.

Malgrado tutto questo, anche la figura di Abraham Abulafià — il più mistico dei mistici classici ebraici — è per molti aspetti lontana da quella che si è soliti attribuire a un mistico. Si considerò infatti un profeta annunciatore del Messia e, forse, ritenne di essere lo stesso Messia. Con grave rischio per la sua vita si recò da papa Nicolò III per chiedergli di far cessare le persecuzioni del suo popolo. E' un autodidatta che gira il mondo per fondare gruppi di discepoli, e scrive per il vasto pubblico, in un atteggiamento opposto a quello esoterico. Il suo carattere, insieme appassionatamente intransigente e teneramente dolce, ricorda quello di Rabbi Simeon e di molte altre figure di sapienti del suo popolo. E il suo orientamento resta messianico, tanto che è autore di un'apocalisse, mentre la sua opera più celebre è intitolata *Vita del mondo che viene.*

Venendo alla linea maestra della cabala classica, quella teosofica, si incontra anzitutto Mosé Nahmanide (1194-1270), talmudista, teologo, medico e scienziato, celebrato per la sua grande pietà vantata come garanzia dell'ortodossia delle sue speculazioni mistiche. Ma il testo fondamentale della cabala è lo *Zohar,* scritto in aramaico, che diverse leggende hanno attribuito a epoche remote ma che oggi viene considerato opera di Mosé de Leon (1240-1305). Nello *Zohar* l'estasi ha un ruolo secondario, importante è la conformità alla volontà di Dio, che si acquista (come già per gli antichi sapienti biblici) mediante lo studio della sua Legge. Dio e l'uomo, sebbene legati da reciproco amore, non s'incontrano mai sullo stesso piano. L'orientamento, insomma, è opposto a quello del contemporaneo Abulafià.

Il titolo esatto è *Sepher Ha Zohar (Libro dello splendore);* e l'ope-

ra fu con ogni probabilità il coronamento di una maturazione secolare. Ebbe una diffusione enorme, ed è costituita da molte migliaia di pagine, oggi non di rado incomprensibili anche per l'oscurità del linguaggio, tanto che nessuno ha mai tentato l'impresa di darne un testo critico. Ancora oggi è nutrimento di gruppi mistici ancora vitali. E' un commento del Pentateuco, condotto seguendo il testo biblico versetto per versetto; ma si presenta come una specie di *summa* della vita mistica ebraica, distesa in una specie di perfezione disordinata dove non mancano né enfasi né confusione. Vi prevale l'omelia, la precettistica morale, l'aneddotica, mischiati con meditazioni metafisiche e racconti allegorici.

Tentarne una sintesi è parso sempre, ai suoi conoscitori, un'impresa disperata. Centrale, comunque, è il compito redentore attribuito alla comunità d'Israele, che sta come un pilastro centrale (*Malchuth* = Regalità) ad assicuare l'equilibrio tra Clemenza e Rigore divini. All'apatia che distingue l'atteggiamento mistico fa radicale contrasto il tono dello *Zohar*, dove i termini tecnici della speculazione sono sostituiti da colorite parabole, nelle quali spesso si piange di gioia, ci si prostra, ci si abbraccia, si trema di commozione e di reverenza dinanzi a Dio. Si grida contro l'obbrobrio della terra che osa ricoprire i sapienti che muoiono, si attende « la gioia dei giusti nel mondo che viene », quando i « il Re-Messia visiterà la sua amata gazzella » (Israele), « il giorno in cui sarà glorificato e chiamato Re da tutti i re del mondo ». Viene presentato il Messia che « entrò tremando ed alzò la sua voce. I cieli fremettero, il grande Oceano si agitò e tremò il Leviatano ».

Il luogo mistico dell'immutabile e dell'eterno è sostitutio dall'attesa del nuovo. Il cabalista indaga infatti per scoprire « qualcosa di nuovo » nella Legge. Ogni volta che questo accade si crea un nuovo cielo, e di ogni nuova scoperta, che un demonio cerca di divorare, Iddio, il Santo-Benedetto-Egli-Sia, l'Anziano-dei-Giorni che abita in una torre in compagnia di un povero, « prende piacere più di ogni altra cosa ». Ma « lo studio e l'illuminazione non bastano per fare dell'uomo di buona volontà un vero cabalista, un vero sapiente; occorre anche l'osservanza dei precetti, e in particolare del più santo di tutti, il precetto sabbatico » (17). Per il cabalista, « verità è sinonimo di fede » (come nell'Antico Testamento), ed egli è « perfettamente integrato nella comunità d'Israele. Dice le stesse preghiere, compie gli stessi riti » (18): facendo questo, eleva con se stesso Israele, e con Israele il mondo. La sua contemplazione è conoscenza delle azioni di Dio, non della sua perfezione trascendente: « E' nella misura in cui il cabalista conosce le operazioni della Divinità che egli diventa capace di essere assorbito dalla contemplazione della Divinità » (19). Per questo, la parte più segreta della cabala autentica è proprio quella che si riferisce ai semplici gesti della vita quotidiana, e in particolare alla preghiera.

In Dio è posta una dualità secondo una specie di simbolismo sessuale, tanto poco platonico da richiedere spesso (come accade per i testi del sufismo) un adattamento pudico: il Santo-Benedetto-Egli-Sia e la *Shekinù*

(17) G. Casaril, *op. cit.*
(18) Idem.
(19) G. Scholem. *op. cit.*

(la sua presenza, la sua gloria) sono stati divisi dal peccato di Adamo. La *Shekinà* da allora è in esilio sulla terra (e Israele ne è la figura), e solo alla fine dei giorni torneranno a essere uno: allora, com'era all'origine, Dio e l'uomo si parleranno faccia a faccia.

Sebbene i cabalisti studino l'inizio più che la fine dei giorni, « il pensiero zoharico è sotteso dalla speranza messianica » (20). La creazione, come dirà Jacob Boehme nel XVIII secolo, nasce dal « desiderio del *Mysterium Magnum* » per il quale l'*En Sof* (il nulla mistico, Dio latente) si autorivela nella temporalità e nel divenire. La creazione non è una emanazione di Dio, ma, all'opposto, un ritrarsi *(tsimtsum)*, un concentrarsi. Il male possiede una realtà metafisica, consiste nel prevalere il Dio del Rigore sulla Clemenza, è cioè la biblica « collera di Dio ».

I temi più inconfondibilmente ebraici sono dunque presenti nella cabala, e in particolare nel suo grande libro. Nello *Zohar* appare un Rabbi Simeon bar Yohai « focoso », che tratta i non ebrei come oggetto di disprezzo, come esseri inferiori, di poco superiori ai porci, mentre Rabbi Hijjà sostiene che all'epoca messianica la Terra Santa vomiterà i non giudei che vi sono sepolti e che la insozzano con la loro presenza. L'essere ebrei è condizione *sine qua non* per essere cabalisti autentici; solo l'ebreo, infatti, è creato a somiglianza di Dio: « voi siete chiamati uomini, ma non gli altri popoli ». Il cabalista sa di essere eletto da Dio perché la sua carne porta inciso con la circoncisione il marchio dell'Alleanza. Le persecuzioni d'Israele conseguono — com'è scritto nella Bibbia — dalle sue infedeltà e colpe. Lo *Zohar* « indugia a descrivere il mondo messianico, dove, come quando era vivo Mosé, anche l'ultima serva vedrà dei prodigi tali che non avrebbe potuto vedere neppure Ezechiele (...). Allora risusciteranno i Patriarchi (...). Ogni ebreo attende il Mondo-che-viene con tutta la sua fede, ma il cabalista più di tutti gli altri. Talora calcola la data probabile della fine dei giorni (...). L'appartenenza alla comunità d'Israele assicura all'uomo una condizione collettiva di salvezza, al di fuori della quale non è possibile alcuna speranza » (21). Israele marcia verso il giorno in cui i gentili saranno sottomessi e si manifesterà nella gloria la sua elezione, mentre i nemici di Dio piomberanno in un inferno eterno.

La tipica terrestrità semitica si esprime nello *Zohar* anche nel modo di concepire l'anima. « L'anima resta distinta dalla sua origine celeste. Mai, per un cabalista " teosofo ", l'estasi potrebbe diventare l'identificazione dell'anima con Dio, o l'annientamento dell'io nella realtà cosmica » (22). Le anime, pur preesistendo al corpo ed essendo immortali, sono maschio o femmina, a seconda del corpo nel quale entreranno, e il matrimonio terrestre non è che un riflesso del già destinato matrimonio celeste. L'amore tra Dio e l'uomo è vicino all'amore tra uomo e donna: per lo *Zohar*, come la gelosia accresce il desiderio del maschio per la femmina, così la gelosia alimenta l'amore dell'uomo e di Dio.

I peccati, soprattutto i peccati d'Israele, ritardano la venuta del Messia e il compimento della redenzione. Se gli ebrei non commettessero più peccati, verrebbe subito il regno del Messia: perciò la pietà d'Israele è la

(20) G. Casaril, *op. cit.*
(21) Idem.
(22) Idem.

condizione della redenzione cosmica, e lo scopo della cabala è di suscitarla nel popolo. Non esiste infatti nella cabala una religione di perfetti e una religione di semplici fedeli: è per ogni ebreo. « Lo studio non ha senso se non nella misura in cui si trasforma in opera mediante il rito » (23), nel quale si pregusta, per un istante, la beatitudine finale. L'adesione a Dio del cabalista si attua essenzialmente « a livello del quotidiano, è alla portata di tutti gli ebrei. Non è una contemplazione mistica in cui tutto l'umano si perde in Dio, ma un mettersi in sintonia della volontà umana e della volontà divina » (24): è potenzialmente un valore sociale, e come tale si manifesterà pienamente nel chassidismo. Probabilmente anche per influsso del francescanesimo, per la cabala teosofica la povertà è un valore religioso, perché la povertà è appunto la condizione della divina *shekinà* nell'esilio. La carità e l'elemosina sono elementi escatologici che realizzano già, fra chi dà e chi riceve l'aiuto, l'unione piena di amore. Altrettanto importanti sono il pentimento e la penitenza, perché aboliscono l'ira di Dio, cioè il male. Tipicamente ebraico, infine, è anche il rifiuto dell'ascetismo e il dovere di procreare per affrettare il processo del mondo verso la sua fine messianica: per questa ragione si facevano matrimoni straordinariamente precoci.

IL CHASSIDISMO

Al suo sorgere in Renania nel XII secolo, il chassidismo aveva le sue radici negli *Hechaloth* e nello *Yetsira,* ma si presentava decisamente aperto alle masse semplificando la problematica per trasfonderla in un ideale di pietà. Caratteristica del movimento è la sottomissione della volontà al Creatore: il *chassid* (il *pio*) ogni giorno attende la venuta del Messia, ma non ne calcola la data e non attende nessun premio. L'influsso cristiano si fa sentire soprattutto nell'atteggiamento ascetico, l'uomo pio deve soffrire per i peccatori e per attuare così il riscatto cosmico. Fondamentale è la preghiera, che implica l'esatta osservanza delle formule e l'applicazione rigorosa dei calcoli letterali e numerici, di cui la cabala classica faceva invece un uso limitato.

Ma il chassidismo è destinato a una clamorosa rinascita alcuni secoli più tardi. In mezzo c'è un grande evento della storia degli ebrei: l'espulsione dalla Spagna nel 1492, l'anno della scoperta del Nuovo Mondo. Per il 1490, e più spesso proprio per il 1492, numerosi cabalisti avevano predetto, appoggiandosi a un versetto del libro di Giobbe, la venuta del Messia. Ma « nello spirito dei cabalisti del XV e XVI secolo la liberazione messianica era associata intimamente all'idea di catastrofe: la *fine dei giorni* non poteva essere che apocalittica » (25). L'espulsione che colpiva la maggiore e la più attiva comunità ebraica venne perciò interpretata come segno apocalittico: « il 1492 portava i dolori del parto dell'età messianica » (26), e sarà del resto l'anno dal quale inizia il computo dell'evo moderno.

(23) Idem.
(24) Idem.
(25) Idem.
(26) Idem.

Per questo i sefarditi si avviano verso i porti iberici, per imbarcarsi verso un doloroso destino, in processione, senza portare nulla con sé, preceduti dai musici che per invito dei rabbini suonano arie festose. Esplode allora una vera febbre messianica, ispirata soprattutto dal cabalista Isaas Abravanel. Circolano apocalissi, e i cabalisti convergono verso la Palestina suscitando grandi echi popolari. Suona lo *shofàr*, il corno sinagogale, tromba di guerra che annuncia l'irrompere del mondo futuro.

Di fronte alla prospettiva catastrofica della persecuzione e di un nuovo duro esilio, il cabalismo si diffonde nel popolo, perché tocca in profondità la sua corda più intima. « L'uomo della cabala cessa d'essere il sapiente che ricerca una conoscenza e un'esperienza religiosa da iniziato; aspira a diventare il capo della sua comunità, e di fatto lo diventa » (27). Ormai, s'interessa « dello stato iniziale [del cosmo] soprattutto in quanto è figura del mondo messianico che deve venire » (28). I cabalisti predicano infatti il ristabilimento *(tikkun)* dello stato originale, che la virtù del popolo deve affrettare. Nel 1530 sorge il falso messia Salomon Molcho, mentre nella seconda metà del secolo si hanno ormai i ghetti in tutte le città d'Europa: all'apertura di orizzonti del mondo moderno corrisponde, per il popolo esemplare, la chiusura. La cabala, diffondendosi e diventando un fatto sociale, tende alla superstizione, all'uso degli amuleti, alla magia, all'occultismo, all'alchimia, e in questa sua forma eserciterà un considerevole influsso nel mondo cristiano attraverso sapienti come Pico della Mirandola e Marsilio Ficino (ci furono cabalisti alla corte pontificia di Sisto IV).

Gli esuli dalla relativa pace spagnola si dirigono dunque soprattutto, con immigrazioni organizzate analoghe a quelle che abbiamo avuto nel nostro secolo, verso la Palestina, dove gli ottomani garantivano la tolleranza. Ma tale scelta era anzitutto un gesto escatologico in attesa dell'imminente venuta del Messia. A Safed, in Galilea, si costituisce un centro di vita mistica. Vi si parla uno spagnolo ebaricizzato, detto *ladino*, e si creano numerose piccole comunità: vi sono trecento rabbini e ben presto vi affluisce un notevole capitale economico che ne assicura la fioritura. Le maggiori preoccupazioni dei membri delle comunità di Safed sono di carattere morale. E' fra loro Rabbi Mosé ben Jacob Cordovero (1522-1570), considerato da alcuni il più grande teorico della mistica ebraica; ma ben presto diventa capo spirituale incontrastato un uomo di tendenze sotto molti aspetti diverse, il giovane e prematuramente scomparso Rabbi Isaac Luria (1534-1572), di genitori giudeo-tedeschi.

Luria è chiamato Ari *(leone)* dalle iniziali del suo nome: Ashkenazì Rabbi Isaac. E' umile, povero, caritatevole; si racconta che comprenda il linguaggio degli uccelli, è esperto nelle antiche scienze magiche ebraiche della fisiognomonica e della chiromanzia, crede nella reincarnazione delle anime e si ritiene in grado di riconoscere le precedenti esistenze degli uomini. Vestito di bianco, la sera del venerdì va incontro — secondo un trasparente simbolismo escatologico — al sabato, recandosi ad « accogliere la Regina Sabbath » seguito dai suoi discepoli. E allora la natura si desta, perché ogni suo atto è perfetto: egli è *saddik (giusto)*. Luria non scrive

(27) Idem.
(28) Idem.

nulla, semplicemente vive. Con la leggenda che fiorisce ben presto sul suo conto per la prima volta, si può dire, nella storia d'Israele la personalità del mistico viene in primo piano. Ari annuncia il Messia suscitando una attesa delirante. Come del resto altri intorno al suo tempo, credeva di essere il *Messia efraimita,* precursore del finale *Messia davidico,* e sembra che avesse previsto per il 1575 l'« anno della redenzione ». A Safed si prega anche durante la notte per invocare la redenzione, si fa penitenza e si accentua l'ascetismo in un clima di fede violenta e di terrone del peccato che giunge fino a scatenare accese liti fra gruppi diversi.

L'esasperazione del lurianesimo si avrà con Haim Vital (1543-1620), che al mito dell'esilio unisce una drammaturgia fondata su elementi cosmogonici gnostici. La scuola chassidica si diffonde intanto in Oriente, in Italia, in Polonia. Alcuni, sulla base di un passo dello *Zohar* calcolano la fine dei giorni per l'anno 1648, altri ancora (tra cui alcuni cabalisti cristiani) per il 1666. Collegandosi con queste date, nel 1655, a Smirne dov'è nato, Shabbethai Zebi (1625 - 1674) si proclama Messia in mezzo alla frenesia di ebrei, popolo e rabbini. Ma per sottrarsi alla condanna a morte si converte infine all'islamismo, giustificandosi con l'elaborazione di una abissale dottrina dell'apostasia del Messia che trascinerà intere masse ebraiche ad analoga apostasia e conversione, all'islamismo come a Salonicco nel 1683 (restano ancora tracce di questo gruppo), o al cristianesimo. L'apostasia del Messia è l'ultima e più disperatamente paradossale spiegazione del ritardo della redenzione. Dopo Zebi, si ha una serie di messia shabbethiani, fino al movimento messianico guidato da Jacob Franck, nel 1759, in Boemia, Moravia, Ungheria e Romania. La reazione, anche nello stesso ebraismo, a questi movimenti avrà una parte non indifferente nel sorgere del razionalismo illuministico.

Nel clima che abbiamo tentato di delineare nasce la forma di chassidismo che ha conquistato la diaspora ebraica dell'Europa centro-orientale (in pratica, tutti gli ebrei di Romania e di Russia) e che ci conduce fino ai nostri giorni. La inizia un povero venditore di amuleti e guaritore ambulante, Rabbi Israel ben Eliezer (1699-1760), detto Baal Schem Tob *(Signore del nome buono,* con il senso di *taumaturgo),* siglato spesso in Besht.

Questo potente movimento popolare reagì alla degenerazione del giudaismo nell'arido formalismo della casistica talmudica e delle osservanze e venne perciò ben presto scomunicato dal rabbinismo ortodosso. A leggi e comandamenti, rituali e dogmi, i *chassidìm* sostituirono fede, amore e devozione assoluta verso un Padre eternamente vicino, pieno di compassione per i suoi figli. Ogni cosa è miracolo, a cominciare dalle più semplici e quotidiane. Ogni parola è divina. Gli stessi piaceri, considerati manifestazione dell'amore e della bontà di Dio, acquistano carattere e nobiltà spirituali. Gli uomini giusti, o *perfetti (saddiqìm),* che sono a capo delle comunità chassidiche sono considerati potenze soprannaturali, in una prospettiva che si avvicina a quella del misticismo panteista. E' stato notato che il chassidismo rappresenta una specie di inversione rispetto alla cabala, ponendo l'etica a fondamento della metafisica.

Accanto alla radice cabalistica che portava in sé linfe neoplatoniche e teologiche simboliste, nel chassidismo confluisce una *cabala pratica* che finisce col diventare dominante, caratterizzata da una mitologia fantastica,

cosmogonica, angelica, escatologica che trascina con sé antichi influssi ebraici e gnostici mischiandoli con elementi di carattere estremamente eterogeneo. Al centro dell'attenzione stanno i miracoli, la difesa dal demonio, il potere sugli angeli, gli amuleti, il potere magico dei nomi, i digiuni e le penitenze: sembra un finale ritorno all'iniziale orizzonte delle antiche comunità giudeo-cristiane.

I chassidici sono stati spesso scherniti per i loro eccessi e per le loro stravaganze (come le accuse a Dio analoghe a quelle di certi culti popolari di santi nel cattolicesimo), per il parossismo delle loro manifestazioni di gioia e di dolore, e anche per le aberrazioni oscurantiste delle umili « corti » dei *saddiqìm* divenuti ereditari e corrotti. E tuttavia la loro vita ha un fascino intensissimo, che attraverso Kafka, Babel, Chagall, Buber, Agnon e molti altri ha alimentato la vena forse più feconda della letteratura e dell'arte contemporanee, soprattutto in America. Il fascino delle tradizioni e delle leggende che animavano la vita delle comunità ebraiche dell'Europa orientale è ora più intenso e più doloroso, perché quel paesaggio di ghetti, di piccole vecchie sinagoghe, di mercati e di vagabondi è stato distrutto per sempre dai massacri nazisti.

Le testimonianze che ne possediamo non sono di prima mano. Allo stesso premio Nobel Schemuel Joseph Agnon, che ha scritto all'inizio del secolo *Il torto diventerà diritto* utilizzando un racconto chassidico, i piccoli ebrei galiziani rinfacciavano duramente di essere uno di quegli «scrittori d'oggi i cui libri noi evitiamo », perché hanno « cucinato storie chassidiche facendone dei romanzi ». Il documento meno mediato di cui oggi si possa disporre per avvicinare l'oscuro e luminoso regno dei *chassidìm*, estrema e perduta testimonianza dell'ebraismo eterno, è *Le nove porte* di Jiri Langer (29), che descrive dall'interno quel mondo in cui si parlava lo *jiddisch*, la strana lingua o dialetto mista di tedesco medioevale, di ebraico e di slavo, lo speciale mondo chiuso e anacronistico sperduto nelle grandi, gelide, paludose pianure orientali, dove non si alzeranno mai più quelle voci.

Il chassidismo è un'esplosione popolare che compie il miracolo di unificare in un atteggiamento assolutamente inconfondibile per tono, linguaggio, colore, anima, e intimamente fedele alla tradizione ebraica, idee diverse e clamorosamente contrastanti fra loro. Nella miseria, nella sporcizia, coperti di cenci, i *chassidìm* pregano, danzano, litigano vivendo per amore la stessa vita di Dio. Raccontano interminabilmente le virtù e i miracoli dei loro santi rabbini, e la loro narrazione è popolare, fresca, fantastica, piena di personaggi straordinari, capaci di un'umanità infinita. Le parole che escono dalla bocca dei favolosi *saddiqìm* — umili presenze divine circondate da una devozione assoluta — sono spesso paradossali, e sono accompagnate continuamente da modesti miracoli quotidiani, che a noi appaiono ancora più incredibili perché vengono accettati da tutti come fatti assolutamente naturali. Ma sono parole anche per noi sconcertanti e abbaglianti, indimenticabili. Il miracolo più grande è che in qualche gelida stanza infestata dagli insetti, dove i pii studiavano tutta la notte la Legge di Dio tenendo nella mano la candela per non essere vinti dal son-

(29) Trad. it. Adelphi, 1967.

no, si nascondesse una sapienza, o una follia, così grande e meravigliosa, un senso della giustizia e della misericordia così perfetto. All'ingenua spontaneità popolaresca si fondono intuizioni al limite della potenza umana, e si agitano speranze e sofferenze ebraiche più volte millenarie. Uno *zaddik* può spiegare che i chassidici devono essere allegri per consolare con lo spettacolo della loro gioia Dio che soffre, o può concludere uno dei suoi innumerevoli racconti con queste parole della sempre delusa ma invincibile attesa messianica: « E così il figlio di Davide non è ancora disceso. Siede, legato con le catene, nella sua stanza reale nei cieli, piange lacrime di sangue sopra le nostre sofferenze e non ci può aiutare ».

MISTICA O ESCATOLOGIA

Riassumere in venti o trenta pagine ciò che negli ultimi venti secoli della tradizione ebraica può essere indicato con il termine *misticismo* è un'impresa disperata. Disperata per tante ragioni, come ad esempio per l'enorme vastità ed eterogeneità delle cose che dovrebbero essere considerate, ma anzitutto perché i due termini in questione sono oscurissimi. Dell'ebraismo post-biblico i cristiani (teologi e biblisti compresi) si può dire che non abbiano né notizia dal punto di vista della storia profana né comprensione alcuna dal punto di vista della storia sacra. Siamo fermi all'XI capitolo della Lettera ai Romani. Quanto al termine *misticismo*, poi, è indefinibile, ci sono tante mistiche quanti sono gli interpreti; è un caos (come riconosce anche Scholem nell'introduzione al suo libro citato) nel quale nessuno, forse per una ragione provvidenziale, è mai riuscito a mettere un po' d'ordine (30).

Lo scopo per il quale abbiamo osato tentare un'impresa che riconosciamo disperata, accontentandoci di risultati estremamente parziali, è stato di contribuire alla conoscenza di ciò che è tipico ed esclusivo della tradizione d'Israele, individuandolo proprio attraverso l'esame di quell'orizzonte mistico nel quale molti vedono il superamento esoterico di ogni particolare e positiva religione.

Il misticismo ebraico sta ell'estremo opposto del molinismo: non è né morte mistica e fusione con il creatore né anticipazione della « visione beatifica », e neppure — secondo la definizione di santa Teresa — « unione trasformante » o « nozze spirituali » con Dio. Più che con questi recenti mistici cristiani, il misticismo ebraico di tutti i tempi si accorda con le definizioni che della contemplazione dànno san Tommaso — una semplice intuizione della verità, di cui l'amore è motivo e termine — e san Bonaventura: una conoscenza saporosa della verità.

Accingendosi a trattare del misticismo ebraico Georges Vajda, nell'opera citata, riferendosi in particolare alla sua forma classica, il cabalismo, scrive: « La 'mistica' è stata definita in molti modi diversi. In ogni caso, la definizione più comune, secondo la quale sarebbe la ricerca dell'unione con la divinità, si adatta assai poco alla cabala, che è essenzialmente una aspirazione a una 'conoscenza' del mondo, della sua origine, del suo governo, della sua fine ». Gershom Scholem, e anche questo è rivelatore del

(30) Per avere un'idea del problema si può vedere C. Butler *Il misticismo occidentale*, trad. it. Il Mulino 1967.

omune fondo ebraico, storicizza la mistica (un orrore, per qualunque nistico...), concependola come una terza fase, successiva a quelle del mito della religione. All'originario monismo dell'orizzonte mitico, nel quale 'umano e il divino si toccavano o fondevano, seguirebbe storicamente il lualismo della religione, che li sente come dolorosamente separati: la mistica sarebbe una reazione a questa separazione e il tentativo di ricomporre un nuovo monismo, ma questa volta soltanto nel quadro di una dimensione individuale. Perciò, secondo Scholem, « esiste solo la mistica di un sistema religioso particolare » (la prospettiva cioè risulta esattamente opposta a quella — tipicamente mistica appunto, secondo una diffusissima accezione del termine — secondo la quale le religioni sarebbero soltanto specificazioni empiriche ed essoteriche, popolari, di un'unica verità iniziatica accessibile e ugualmente nota ai mistici di tutte le tradizioni). Per questo, afferma Scholem, ci sono sempre state drammatiche contraddizioni tra i mistici, anche ebrei, e la ripetuta affermazione contraria è poco meno che un luogo comune. In effetti, malgrado l'estrema varietà degli influssi esterni a causa dell'eccezionale vicenda storica degli ebrei, tutto ciò che può essere chiamato misticismo ebraico possiede caratteri fondamentali incompatibili e unici nei confronti di tutte le altre tradizioni mistiche. Israele resta unico. Possiamo tentare di riassumere tali caratteri, deducendoli da quanto siamo venuti fin qui esponendo, e tenendo conto soprattutto delle formulazioni della cabala, la forma classica del misticismo ebraico.

1. *Non identificazione.* « Gli ebrei hanno conservato un senso particolarmente vivo dell'incongruità fra l'esperienza mistica e l'idea di Dio che mette in valore gli aspetti di Creatore, di Re e di Legislatore » (31). All'identificazione mistica individuale rimane contrapposta la meta sociale messianica.

2. *Azione come fine e contemplazione come mezzo.* La cabala mette l'accento sulla pratica, sulla vita. Il cabalista porta in sé il mondo futuro, tiene l'avvenire del mondo nelle sue mani. « Nello spirito del giudaismo, conoscere e amare sono corollari. La Bibbia impiega un'unica parola per definire i due atti (...). Conoscere presuppone sempre l'esperienza di una relazione per così dire carnale fra il conoscente e il conosciuto. Voler conoscere Dio significa amarlo. Lo studio e la preghiera non formano, nella cabala come nel *Talmùd,* che un solo identico gesto; la meditazione cosmica è un rito sacramentale (...). La cabala definisce il vivere-con-Dio non come uno *stato* superiore, ma come un atto, un atto di ricerca » (32). Lo scopo che si prefigge il cabalista è aderire a Dio *(devekuth),* ma è un'adesione « asintotica » (33), una linea di approssimazione. Il cabalista vive il mondo che viene per anticipazione, ma « resta tuttavia in questo mondo inferiore. Per il fatto che egli è in questo mondo, il mondo sussiste, si perfeziona e si perfezionerà fino all'unità, dopo la fine dei giorni » (34). Dice Cordovero, in *Pardes Rimonim:* « Dovremo giungere al Tempo, e la terra sarà piena della conoscenza di Dio, amen, amen! ».

(31) G. Scholem, *op. cit.*
(32) G. Casaril, *op. cit.*
(33) Idem.
(34) Idem.

L'unione del Mondo Superiore e del Mondo Inferiore è altrettanto necessaria a Dio che all'uomo. E' il vero stato dell'universo, quello di prima della creazione e di dopo la fine del tempo, l'unità integrale *(Yichùd)* (35). L'attenzione portata dai mistici ebrei sul *linguaggio di Dio* come linguaggio onnipotente che fonda ogni linguaggio umano, è un'accentuazione dell'aspetto di Dio come creatore, un riconoscimento di Dio attraverso la manifestazione (anziché un'immersione nella sua pura interiorità). Di qui l'insistenza sugli attributi di Dio. La prospettiva insomma, come già nei miti primordiali, non è metafisica e ontologica ma cosmogonica ed escatologica. « L'adesione mistica a Dio, il quale resta tuttavia assolutamente trascendente, è un mezzo di redenzione, non un fine » (36).

3. *Socialità, concretezza, storicità.* « La cabala, per quanto possa essere criptica, sarà sempre in contatto con il popolo (... Questa è) la dottrina fondamentale agli inizi, e la più tipica: l'elezione d'Israele, il ruolo tragico del popolo ebreo nel piano della storia universale, l'evento messianico, soluzione soprannaturale del problema umanamente inspiegabile dello sradicamento e dell'esilio del popolo di Dio. Dramma con tre protagonisti: Israele, le nazioni e Dio stesso, o più precisamente la sua Presenza ipostatica, la *Shekinà* che segue il popolo nell'esilio e soffre con lui. Sofferenza collettiva, e quindi redenzione collettiva. Nella perpetua antinomia tra la salvezza individuale e quella collettiva, è quest'ultima che occupa il primo posto. I meriti individuali la favoriscono e la preparano, le colpe individuali l'impediscono e la ritardano, ma l'anima del giusto isolato non conseguirà la beatitudine definitiva nei luoghi di felicità in cui già adesso si trova che attraverso la redenzione collettiva e definitiva d'Israele, nell'avvento irrevocabile del Regno celeste, (...) in cui nessun fallimento causato dalle forze del Male turberà più l'armonia. La salvezza dell'umanità, dell'intero universo anzi, è sospesa a Israele; ma solo la comunità in quanto tale è investita di questa dignità metafisica. Tutto l'antico fondo sopravvive nella cabala, la magia, la teurgia e la superstizione popolare come le manifestazioni più elevate dell'attività intellettuale e spirituale: le prime costituiscono l'ambito della *cabala pratica* (ancora un mezzo di comunicazione fra la massa e la minoranza esoterica), scarsamente delimitata nei confronti della *cabala speculativa.* Perché quest'ultima si costituisse, (...) fu necessaria la penetrazione della filosofia religiosa giudeo-araba » (37). « Le parabole del linguaggio cabalistico si situano nel concreto, nel quotidiano, nel terra terra. Non soltanto l'uomo della cabala accetta il mondo così com'è, ma ne partecipa doverosamente. Se restasse segregato dalla comunità, chiuso in un suo ambito particolare, il saggio che studia la cabala non sarebbe un autentico; egli diventa tale inserendosi nella vita quotidiana d'Israele, in un centro di studi collettivi, in una sinagoga, dove occorre essere in dieci per pregare » (38). Per l'esperienza mistica di ogni gesto, « l'ebreo diventa un protagonista nel dramma del mondo » (39).

4. *Lo scandalo di fronte al male e al dolore.* Categoria principe della

(35) Idem.
(36) Idem.
(37) G. Vajda, *op. cit.*
(38) G. Casaril, *op. cit.*
(39) G. Scholem, *op. cit.*

mistica ebraica è l'esilio. Dio non crea dal nulla né emanando, Dio crea esiliandosi. Fin da questo inizio il problema del male e del dolore, che ogni misticismo tende a dissolvere, è assolutamente centrale. Abbiamo già citato passi che mostrano un linguaggio pieno di dolcezza struggente, di pietà lancinante.

5. *Senso critico e razionalismo.* C'è un aspetto razionalistico tipico della speculazione cabalistica, il quale ha storicamente prodotto Maimonide e Spinoza. Scholem, che insiste particolarmente su questo aspetto, sottolinea la completa assenza di personalità femminili nella mistica ebraica, mentre in altre tradizioni s'incontrano frequentamente. Addirittura, il mistico ebreo, « piuttosto che di trovare risposte giuste, si sforza di cercare un modo giusto di porre i problemi » (40).

* * *

Se volessimo riassumere con una sola parola le differenze tra misticismo ebraico e altre forme mistiche, dovremmo dire che tutte insieme costituiscono la differenza che passa fra escatologia e misticismo. Le forme mistiche ebraiche non sono che rivestimenti storici di un immutabile nucleo escatologico.

Naturalmente, riconosciuta l'irriducibile unicità d'Israele, il discorso non si chiude, si apre.

Oggi i confini d'Israele coincidono con quelli del tempo di David: un ritorno senza Messia che esalta i sionisti e angoscia gli ortodossi. A Gerusalemme, cabalisti e talmudisti intonsi, pieni di barbe e di trecce, affermano per la millesima volta che siamo all'evento del Messia. Dicono che questo Capodanno 5731, celebrato dagli ebrei il giorno dopo la morte di Nasser, potrebbe essere proprio il capodanno del Messia.

Che cosa dovrebbe significare per i cristiani questo grido bimillenario? Perché il Signore continua a farlo risuonare nelle loro pigre orecchie?

SERGIO QUINZIO

(40) G. Casaril, *op. cit.*

AFFINITA' TRA SAN PAOLO E SAN GIOVANNI D'AVILA

Giovanni d'Avila è stato canonizzato da Paolo VI il 31 maggio 1970. Il papa ha sottolineato nel corso dell'omelia pronunciata durante il rito della canonizzazione, le qualità che definiscono e puntualizzano la figura del nuovo santo: « San Giovanni d'Avila ci appare — disse — come un maestro di vita spirituale, provvido e sapiente; come « un innovatore esemplare di vita ecclesiastica e di costume cristiano »; e, soprattutto, come « un sacerdote che per molti riguardi possiamo dire moderno, specialmente per la pluralità degli aspetti che la sua vita offre alla nostra considerazione e perciò alla nostra imitazione ». « Noi pensiamo — aggiungeva — ch'egli può essere onorato come tipo polivalente da ogni prete dei nostri giorni ».

La rievocazione del nuovo santo della Chiesa è, a giudizio di Paolo VI, provvidenziale per i valori introdotti dal suo messaggio vitale e dottrinale: « Questo nostro voto sembra esaudito dal raffronto storico dei tempi, nei quali visse ed operò il santo, con i tempi nostri; raffronto di due periodi certamente molto diversi fra loro, i quali, peraltro, presentano analogie non tanto nei fatti, quanto piuttosto in alcuni princìpi ispiratori ». Il punto centrale del raffronto, ciò che realmente rende « attuale » la figura di san Giovanni d'Avila, è, da un lato, la « crisi d'identità », che oggi tormenta il sacerdote, « quasi che sia la natura sia la missione del sacerdote non abbiano ora motivi sufficienti per giustificare la loro presenza in una società, come la nostra, sconsacrata e secolarizzata », per altro verso, è costituito dall'esempio di « autenticità sacerdotale » offerto da san Giovanni d'Avila al sacerdote ed allo studioso (1).

Il nuovo santo è, senza dubbio, l'incarnazione del « tipo ideale » di sacerdote, secondo il concetto della teologia sacerdotale classica. Le componenti essenziali della sua vita e della sua dottrina rispondono allo schema patristico e tridentino: sentimento profondo del mistero e del ministero sacerdotali, fonte di apostolato fecondo; abnegazione cristiana senza sotterfugi « umanistici », principio di ascetica incessante e di un cristiconformismo che sfocia in altezze mistiche; responsabilità cosciente di ministro, guida e maestro del popolo di Dio, di cui avverte sensibilmente, vi-

(1) Paolo VI, *Omelia nella canonizzazione di san Giovanni d'Avila,* 31 maggio 1970: « L'osservatore romano » 1-2 giugno 1970, p. 1.

vendoli e cercando di porvi rimedio, i mali e le miserie; amore profondo delle anime, al di sopra di ogni razionalismo: atteggiamento di servizio verso tutta la società umana, il cui bene comune costituisce l'obbiettivo del suo ufficio sacerdotale.

Sono queste le note caratteristiche che sottolineano e danno splendore alla nobile e robusta personalità di Giovanni d'Avila. Note che hanno trovato anche una magnifica espressione plastica nel ritratto, che gli è stato attribuito, de « Il cavaliere dalla mano al petto » (opera del Greco); un cavaliere dallo sguardo assorto ma vivace e dal cuore ardente.

Ma Giovanni d'Avila non fu solamente l'incarnazione del « sacerdote ideale ». Fu anche un « maestro » che con mirabile chiaroveggenza evitò gli « agguati » del suo momento storico (2) e prospettò soluzioni audaci per il futuro. Perciò fu un precursore della vivacità del sacerdozio del nostro secolo. Alcune riviste e periodici, divulgando durante la scorsa primavera la notizia della canonizzazione di Giovanni d'Avila, alternarono la sua figura con notizie frammentarie e superficiali, presentandolo, anziché nella sua squisita veste sacerdotale, sotto l'aspetto del religioso inquieto, perseguitato dall'Inquisizione, promotore del matrimonio dei sacerdoti, eccetera. Non sarebbe comunque esatto, né leale né metodologicamente valido, presentare la sua figura sotto l'uno o l'altro dei due angoli visuali estremi. Personalmente, ritengo, all'atto di introdurre la figura di san Giovanni d'Avila, che l'unico modo per non tradire i criteri dell'obbiettività sia descrivere il suo profilo autentico mediante un'analisi di fondo, esaminando con assoluta fedeltà i fatti della sua vita e la sua dottrina.

Occorre situare la porta d'accesso alla comprensione, alla valorizzazione ed alla proiezione del messaggio di vita e di dottrina di Giovanni d'Avila, nel campo della ricerca critica, in ciò che ho già chiamato con l'espressione « affinità paoline », nel senso più completo dei termini. Queste affinità costituiscono la chiave per l'interpretazione e per la comprensione del paradigma del messaggio avilino. Perché Avila appartenne a quel gruppo d'uomini geniali e discussi del secolo XVI che Domingo de Valtanàs qualificò, nel momento culminante della « polemica del sangue », come « somiglianti a lui (san Paolo), non solo nello spirito ma anche nella carne » (3). L'una e l'altra affinità — l'eredità, la vocazione — sono realtà dalle quali non può o non vuole prescindere, e di conseguenza, condizionano la sua vita e il suo lavoro e influenzano, anche se in diversa misura, il suo modo di vedere e di risolvere i « nodi » complicati dell'esistenza umana.

Vediamo un argomento per volta.

L'AFFINITA' CONSANGUINEA

E' probabile che Giovanni d'Avila avesse coscienza di quale fosse la sua origine, cioè di qual sangue gli corresse per le vene: per parte materna, egli apparteneva alla stirpe dei « vecchi cristiani »; per la linea paterna, a quella dei « cristiani nuovi ». Sua madre, Caterina Xixòn, prove-

(2) Cfr. B. Jimenez Duque, *Juan de Avila en la encrucijada:* « Revista española de teología » 29, 1969, pp. 445-474.

(3) D. de Valtanas, *Apologías* (Sevilla, 1557), ristampa a cura di A. Huerga e P. Sàinz Rodríguez, Barcelona, J. Flors, 1963, p. 157.

niva da una famiglia di idalghi di nobile lignaggio e quindi di tradizioni chiaramente religiose. Suo padre, Alonso d'Avila, era di stirpe ebraica e, di conseguenza, apparteneva ad una razza di « convertiti ». Tale è il suo albero genealogico secondo la ricostruzione dei suoi moderni biografi (4); tuttavia, le prove di questa genealogia sono piuttosto problematiche.

L'ipotesi avanzata sarà comunque avallata dalla successiva documentazione e, inoltre, una volta collocata nel clima sociologico della Spagna del XVI secolo appare del tutto verosimile.

Gli ebrei in Spagna formarono una colonia numerosa; obbligati, nel clima della riconquista, a decidere tra la conversione o l'espatrio, molti di essi optarono per la conversione. I matrimoni tra « vecchi » e « nuovi » cristiani favorirono il loro insediamento nel paese e, in generale, la sincerità religiosa. Non mancarono, nondimeno, i « meticci » anche nel campo religioso, agli accaparratori di denaro e di alte cariche. La reazione politico-religiosa dei « vecchi cristiani », che allora dominavano buona parte della terra, fece scaturire lo « statuto della purezza del sangue », uno statuto razzista che si proponeva di indagare sugli antecedenti genealogici delle persone ricercando avidamente la « macchia » o la « purezza » razziale. La razza, in effetti, costituiva un criterio valido al fine della valutazione sociale e religiosa di un individuo. Logicamente, gli « oriundi » procuravano di nascondere la propria origine, di cui in fondo erano fieri; conseguivano titoli nobiliari, celebravano matrimoni misti, rendendo difficile il discernimento. Naturalmente, lo « statuto » incontrò l'opposizione degli « oriundi » ed anche di molti « vecchi cristiani », che non vedevano di buon grado la discriminazione razziale.

Vedremo fra poco come i contemporanei di Avila, « prevenuti » dalle dispute che si effettuavano sulla « purezza di sangue », cercassero di nasconderne la discendenza ebraica e di attribuirgli origini nobili; oppure, al contrario, li vedremo porre sul tappeto la questione della sua origine.

Nel 1624, all'atto della istruttoria del processo di beatificazione di Avila, la seconda domanda posta ai « testimoni » fu per sapere se i padri del maestro Avila fossero « vecchi cristiani, idalghi, di razza pura oppure mori, giudei o condannati dal santo ufficio » (5). Essendo un processo postumo — Giovanni d'Avila nacque verso il 1500 e morì nel 1569 — ci si poteva attendere poca precisione dalle deposizioni dei testimoni; infatti alcuni risposero che non lo sapevano, altri dissero di « aver udito » che proveniva « da famgilia pura e limpida », secondo il suggerimento della domanda. Rimane comunque salvo l'interesse della domanda, che è sintomatica, riflettendo un clima psicologico particolare, giacché nei giorni del processo lo « statuto » si era trasformato in « ragion di stato » e quasi in « ragion di Chiesa » (6).

Il processo di beatificazione invece di acclarare l'origine di Avila la lascia in ombra, e ciò dipende in parte dai biografi, che non sanno o

(4) Cfr. L. Sala Balust e F. Hernandez, *Santo Maestro Juan de Avila,* Madrid-Roma, 1970, pp. 18-20.

(5) ASV.: *Proc. 3173,* f. 8 r.

(6) Cfr. A. Dominguez Ortiz, *La clase social de los conversos en Castilla en la edad moderna,* Madrid, 1155; Albert A. Sicroff, *Les controverses des statuts de « pureté de sang » en Espagne du XV.e au XVII.e siecle,* Paris, 1960; N. Lopez, Tradición e Inquisición española *(segunda mitad del siglo XVI):* « Burgense » 3, 1962 pp. 177-213.

non vogliono dir nulla, per il timore che la verità implichi un certo disdoro per l'oggetto della loro biografia. Luis Muñoz, biografo tardivo (1635), attinge ai processi informativi per la beatificazione e non ha alcun dubbio che Giovanni d'Avila fosse di sangue « puro ».

La « *Vita* », pubblicata da Luis de Granada (1588), è anteriore ai processi, e quindi non ne è condizionata; Granada conobbe Avila e, senza dubbio, anche la sua vera origine, la sua discendenza ebraica, la sua condizione di « nuovo cristiano ». L'intimità intercorsa fra loro si sviluppò su un piano spirituale al cui confronto la « purezza del sangue » era solo una questione meschina, e tuttavia ci induce a credere che i due ne parlarono e che lo stesso Avila, umile e confidente, aprì il cuore a Granada. Ciò non ostante, scrivendo la *Vita* del maestro, questi sorvola sul tema scottante, evitando abilmente di accennare alla sua discendenza. Si limita ad affermare: « ha poca importanza sapere l'origine dei padri che i servi di Dio ebbero sulla terra... nacque ad Almodovàr del Campo, nell'arcivescovado di Toledo. I suoi antenati erano fra i più onorati e ricchi del luogo » (7). Dissimula anche con molta delicatezza i motivi umani che provocarono l'abbandono degli studi giuridici che Avila aveva intrapreso nell'università di Salamanca, e quelli che gli impedirono di realizzare il suo desiderio di imbarcarsi come missionario per il Nuovo Mondo; Luis de Granada ne conosceva, senza alcun dubbio, i motivi reali, ma li interpretò in senso provvidenzialistico, poiché Dio mette alla prova i suoi eletti e ripara i torti degli uomini.

A proposito dell'abbandono dell'università, il biografo scrive: « Essendo egli (Giovanni d'Avila) ragazzo dell'età di anni quattordici, fu mandato da suo padre a Salamanca a studiare legge e, poco tempo dopo aver cominciato, gli fece nostro Signore la grazia di chiamarlo con un richiamo particolare » (8). Non una parola di più.

Sull'insuccesso delle sue aspirazioni di missionario, il commento è appena più esplicito: « Il vescovo di Trascala avrebbe voluto condurlo con sé alle Indie. Venne, perciò, a Siviglia (1526) ed attese alcun tempo apprestandosi alla navigazione. Ma nostro Signore, che lo aveva già scelto per un altro luogo e che molto spesso manifesta la sua volontà impossibilitando la nostra, impedì in un altro modo questo viaggio » (9).

Il biografo vola rapidamente sui dati storici; li collega volutamente facendoli apparire quali ostacoli provvidenziali; li prospetta sempre alla luce della robusta immagine dell'«apostolo» o «predicatore», che vuol presentare come « specchio limpido » (10) ai principianti dell'ufficio sacerdotale. I critici moderni, ricollegando altri dati, hanno supposto, forse con ragione, che i due gravi episodi — interruzione degli studi universitari, « impedimento » della partenza — fossero dipesi dall'applicazione dello « Statuto della purezza del sangue » (11).

Possiamo trovare ancora nella prima biografia la narrazione di un terzo episodio doloroso: il processo dell'Inquisizione. Luis del Granada lo

(7) L. de Granada, *Obras*, ed. J. Cuervo, vol. XIV, Madrid, 1906, p. 218.
(8) *Ibidem*, p. 218-219.
(9) *Ibidem*, p. 291.
(10) *Ibidem*, p. 217.
(11) Cfr. L. Sala Balust e F. Hernandez, *op. cit.* pp. 27-28, 34.

descrive e lo commenta con fine tatto provvidenzialista « le sue parole furono calunniate e denunciate nel santo uffizio... Per cui i signori inquisitori di Marsiglia comandarono che fosse rinchiuso (in carcere) fino alla emissione della sentenza...; quella calunnia fu per lui una prova dalla quale uscì più accreditato; durante il periodo del ritiro (il tempo della prigione) né se ne stette ozioso padre Avila né tantomeno nostro Signore si dimenticò di lui...; parlandomene una volta assai amichevolmente mi disse che in quel periodo nostro Signore gli aveva fatto una grande grazia; e cioè lo aveva illuminato sul mistero di Cristo » (12).

Considerando soltanto i fatti, e senza pretendere di poter scrutare la volontà della divina provvidenza, i cui segni pare potessero essere letti da Giovanni d'Avila e da Luis de Granada con sorprendente naturalezza, rimane la certezza, avvalorata da documenti storici, che ci fu un processo inquisitorio contro Avila. Fu accusato, processato e assolto. Nelle accuse ebbero buon gioco la calunnia, l'invidia e forse un poco del clima psicologico sfavorevole agli illuminati. Non appaiono una sola volta allusioni relative alla sua ascendenza ebraica, né si può supporre che gli accusatori ne fossero, almeno in parte, al corrente. Il processo fu un modello di equità per quanto concerne i giudici; l'accusato, da parte sua, si difese intelligentemente e degnamente. Gli inquisitori, al termine della causa, giudicano: « furono del parere unanime di assolverlo » e, pertanto, la sentenza finale considerò « non probante » l'accusa del pubblico ministero e, al contrario, probante la difesa del presunto reo (13).

Due secoli più tardi, quando a Roma ebbe luogo l'altro processo, quello di beatificazione, il « promotore della fede » (altrimenti detto « avvocato del diavolo ») volle la revisione degli atti di quel processo inquisitorio, poiché da essa potevano risultare elementi sfavorevoli a Giovanni d'Avila. Fu papa Benedetto XIV in persona ad effettuare la revisione e, in una specie di nuova sentenza, dichiarò che non aveva potuto fare a meno di ammirare sia la rettitudine dei giudici che la mite quanto valente autodifesa dell'accusato (« non minus aequis Iudicum sententiis quam ipsius Servi Dei modestis ac sapientibus responsis delectatus »). E comandò che per il futuro i promotori della fede non ritornassero più sull'argomento (« neque aliud quidquam ex illo amplius a fidei promotoribus requiri mandavit ») (14).

L'interesse maggiore del processo consiste in una storiografia che attende alla valutazione dei fatti al di là dell'analisi dei dettagli, in cui attraverso il contraddittorio è possibile una penetrazione approssimativa dell'ambiente e dello stile dell'apostolato svolto da Giovanni d'Avila nel periodo della giovinezza. Vi si può già rilevare uno stile suo proprio, « paolino », di « nuovo cristianesimo », non abitudinario, per nulla comune; uno stile pastorale vissuto e predicato, aperto a tutti i problemi e, soprattutto, a tutte le anime, conforme alla moderna autenticità sacerdotale. Si tratta, senza dubbio, di una preziosa testimonianza dell'affinità

(12) L. de Granada, *op. cit.*, p. 283-284.
(13) Cfr. C. Ma Abad, *El proceso de la Inquisición contra el Beato Juan de Avila:* « Miscelánea Comillas », 6, 1946, pp. 95-167.
(14) Benedetto XIV, *Decretum*, 3 aprile 1742, Roma, tipografia della R. Camera Apostolica, 1742.

vocazionale paolina. Non vi si trova, invece, traccia dell'affinità sanguinea, cioè della discendenza ebraica di Giovanni d'Avila. Finora non abbiamo visto alcun documento al riguardo, anche se si può presagire.

L'origine giudaica di Giovanni d'Avila appare con tutta chiarezza da vari documenti epistolari dei primi gesuiti. L'enorme prestigio del maestro, la scuola di sacerdoti da lui creata, la penetrazione di alcuni dei suoi discepoli nelle file ignaziane ed i punti di contatto fra il programma di Ignazio di Loyola e quello di Giovanni d'Avila costituivano motivi sufficienti per avviare il dialogo. Nasce una corrispondenza epistolare. Ignazio nutre per Avila molta ammirazione, e da lui si aspetta un valido appoggio per vincere le « contraddizioni » sorgenti su terra spagnola e che minacciano contro la nascente compagnia. Si aspetta anche qualche cosa in più: conquistarlo per la sua milizia. Le « istruzioni » per padre Francesco Villanueva, incaricato di un'ambasciata a padre Avila « in nome di tutta la compagnia » rendono palesi le intenzioni e l'interesse di padre Ignazio: « Gli furono inviate disposizioni su un foglio da mostrarsi ad Avila, dove era scritto che a causa di tanta uniformità di volontà e di metodo tra il maestro Avila e noi, non poteva accadere altro o che noi ci unissimo a lui o che lui si unisse a noi... Un altro documento, nel quale si suggeriva di fargli intendere che non gli si parlava da parte di Ignazio, ma che questi se ne sarebbe rallegrato certamente... E se avesse visto in ciò qualche impedimento, quale il fatto di essere stato frate, intendesse che tramite persone autorevoli e illustri sarebbe stato facile ottenere dal papa le dispense necessarie ». L'interesse per l'ingresso di Avila nella compagnia non è dettato solo dal suo valore intrinseco, ma anche da ciò che ne sarebbe conseguito: « Avrebbe trascinato con sé molte cose » (15).

Le stesse « istruzioni segrete » permettono di dedurre che i gesuiti romani indagarono sulla vita passata di Avila; nella lettera di sant'Ignazio a Villanueva si allude ad un possibile « impedimento » e cioè quello derivante dall'essere stato frate, notizia confermata posteriormente. Dove e quando non si sa per certo; secondo le ipotesi più verosimili fu dopo la partenza di Avila dall'università di Salamanca o al tempo del suo ingaggio per le missioni in India. Probabilmente fu novizio domenicano. Ma qui non interessano i dettagli. Vedremo subito come le sagaci indagini dei gesuiti finirono per trasformare i possibili impedimenti in un muro di ostacoli che sant'Ignazio si sforzò di abbattere. Insistette perché padre Villanueva compisse la missione, ma invano. Il cardinale Martìnez Siliceo, arcivescovo di Toledo, non vedeva di buon occhio, essendo paladino dello « statuto della purezza di sangue », che la famiglia religiosa di Ignazio si popolasse di « cristiani nuovi » (16). Villanueva, tra l'incudine e il martello, il 20 settembre 1552 scriveva a Ignazio: « Avevo pensato, questa estate, di andare a trovare il maestro Avila; poi... mi sono ricreduto, poiché anche Avila è di un altra razza » (17).

Le informazioni si fecero via via più precise e più importanti: padre Ierònimo Nadal riconosce ad Avila moltissime qualità, ma si dilunga nel-

(15) MHSI: *Mon. ign.* s. I, III, 16.

(16) Cfr. E. Rey, *San Ignacio y el problema de los conversos:* « Razòn y fe » 151, 1956, pp. 173-204.

(17) MHSI: *Ep. mixit.* II, 786.

l'enumerazione di una lunga serie di inconvenienti: « E' stato frate, e non sono riuscito a sapere se ha pronunziato i voti »; è vecchio e malato; è un « cristiano nuovo »; in passato è stato perseguito dall'Inquisizione, anche se poi fu chiaramente assolto; lo seguono molti « nuovi cristiani », qualcuno dei quali ha avuto a che fare con l'Inquisizione (18).

V'è dell'altro: gli innumerevoli punti di contatto fra il movimento ignaziano e quello avilino si frantumano nella discrepanza di opinioni sopra altri problemi. Tuttavia, Ignazio misura e pesa i pro e i contro, e non desiste. Ma, alla fine, Avila non entrò nella compagnia. Un suo discepolo gesuita, don Antonio da Cordova, lamenterà la mancata realizzazione, per colpa di pochi, del sogno di sant'Ignazio, morto il 31 luglio 1556: « Che molti buoni soggetti non siano venuti in questa provincia (l'Andalusia) per come vi si procede, non posso affermarlo; ma tengo per certo che se padre Torres fosse stato qui, padre Avila sarebbe già entrato a far parte della compagnia, poiché non si sarebbe mancato di proseguire con i sistemi che ebbero inizio mentre nostro padre era in vita » (19).

Dall'analisi, per forza affrettata e sommaria, dei documenti che illustrano le relazioni fra Avila ed i primi gesuiti, lo storico può dedurre almeno le seguenti conclusioni: che grazie alle informazioni inviate a Roma si scopre l'origine ebraica di Giovanni d'Avila, affermata reiteratamente dai corrispondenti, e non v'è motivo per dubitare né della veracità né del contenuto dei loro messaggi, fondati su preventive indagini appuratrici; che uno dei punti di discrepanza fra il movimento avilino e la compagnia si fondava appunto sull'eccessivo « rigore » mostrato da alcuni componenti di questa nei confronti dei « nuovi cristiani ». Avila simpatizzava per il movimento ignaziano, lo appoggiò finché, potè, gli mise a disposizione collegi e gli offrì discepoli, ma i favoritismi razziali lo irritavano tanto che un giorno giunse a disperdere, con un gesto significativo, un gruppo di suoi discepoli che si trovavano di fronte al collegio di Granada perché i capi gesuiti non lo indicassero come « sinagoga » (20).

Insomma, la « razza » fu per lui al tempo stesso una croce ed uno stimolo. Vedremo in seguito la sua opinione sul « razzismo »: per ora, limitiamoci a riportare una frase in cui affiora il suo dolore, tra il tragico e l'ironico: « Se Dio non ci avesse fatti umili, chi mai avrebbe potuto essere in pace con noi? » (21).

L'AFFINITA' VOCAZIONALE

1. *Al seguito di san Paolo.*

E' evidente che Giovanni d'Avila cercò di realizzare se stesso imitando san Paolo. La forza del sangue si purifica nel fuoco della vocazione. Chi chiede di lui ai suoi coetanei ottiene una risposta corale: sembrava una reincarnazione di Paolo. Gli stessi suoi discepoli, ammirati, osano chiedergli: « Qual'è il vostro segreto, maestro, per intendere così bene san

(18) MHSI: *Ep. P. Nadal* I, 249; cfr. *ibidem*, I, 226-227
(19) MHSI: *Lainii mon.* IV, 704-705.
(20) MHSI: *Ep. mixt.* IV, 418.
(21) ASV: *Proc. 3173*, f. 329 r.

Paolo? » (22). Egli, imperturbabile, replica: « La strada della sofferenza e l'imitazione di Cristo ».

La sacra Scrittura era il pane con il quale alimentava lo spirito. Il suo motto per gli studenti era « studio e preghiera », preferendo vederli con i calli alle ginocchia piuttosto che miopi, sebbene considerasse l'una e l'altra cosa necessarie per intendere il mistero della parola di Dio. Predicatore nato, gli piaceva spiegare ai chierici le epistole di san Paolo, ordinandole in una specie di corso di teologia paolina per predicatori. Qualche professore di teologia trovò a ridire sul fatto che un « predicatore » esponesse in lingua volgare le epistole di san Paolo; un confratello gli replicò: « Vi supplico di andarlo ad ascoltare questa sera, e dopo averlo ascoltato potrete giudicare. Così fece, e al suo ritorno disse, pieno di ammirazione: ho udito san Paolo interpretare san Paolo » (23).

L'aspetto predominante in Avila, scoperto dal suo amico e confidente Luis de Granada, fu il « paolinismo ». La *Vita* del maestro, abbozzata dal famoso scrittore non si può considerare una biografia nel senso moderno del termine: è, più che altro, un ritratto, un profilo. Giovanni d'Avila è per Luis de Granada l'immagine ideale del predicatore del Vangelo in qualsiasi epoca della Chiesa; egli è un modello da imitare. Il biografo lo presenta fin dall'inizio sotto una prospettiva paolina; infatti già il titolo della prima parte dell'opera annuncia che trattasi « di come il nostro predicatore cercò di imitare l'apostolo Paolo nell'ufficio della predicazione e delle principali doti che per quest'ufficio necessitano » (24). Le pennellate con le quali abbozza il ritratto sono fini, di tratto sicuro, cariche di emozione. In principio descrive la vocazione di Avila per il ministero apostolico, i suoi studi, la sua ordinazione sacerdotale, la sua povertà totale; la povertà sarà la grande amica, la grande alleata del predicatore Avila. « Per tutto il tempo in cui visse, non ebbe nulla, non desiderò nulla » (25). Rivela poi il segreto del paolinismo: « Una volta stabilito questo, prese la determinazione di cercare una guida che potesse essere sicuramente seguita, e trovò che l'apostolo san Paolo era, fra tutti, quello che più gli si confaceva » (26). In realtà, il biografo non perde mai di vista questa vocazione-elezione di Giovanni d'Avila. Compiuto il ritratto, il pittore gli dà un'occhiata d'insieme: « Il nostro predicatore fu assai devoto all'apostolo san Paolo e procurò di imitarlo molto nella predicazione, nella povertà e nel grande amore verso il prossimo. Imparò le epistole a memoria. Erano meravigliose le cose che di questo apostolo predicava e insegnava. Nutriva per lui amore e ammirazione eccezionali, e persino nelle lettere che scrisse il nostro predicatore lo imitava egregiamente. E tutte le volte che gli capitava di dover commentare qualche passo del santo apostolo, lo faceva con grande fervore e con sapienza ammirevole, come si può constatare da tutti i suoi sermoni e dai suoi scritti » (27).

Corrisponde del resto a verità che la storia della predicazione cri-

(22) *Ibidem*, f. 1115 r.
(23) Cfr. A. Huerga, *El Beato Avila, imitador de san Pablo:* « Teología espiritual » 9, 1965, pp. 247-291.
(24) L. de Granada, *op. cit.*, p. 221.
(25) *Ibidem.*
(26) *Ibidem*, pp. 221-222.
(27) *Ibidem*, p. 320.

stiana — in teoria ed in pratica — è consistita, per buona parte, nell'imitazione di san Paolo. Dai santi padri fino all'enciclica « Humani generis redemptionem » di Benedetto XV (15 giugno 1917), si può tracciare un ampio arco cronologico costellato di prove. Giovanni d'Avila costituisce un esempio d'eccezione. Il suo biografo ci invita, concludendone il profilo, a scorgere attraverso i suoi « sermoni ed i suoi scritti » il paolinismo vocazionale dell'« apostolo andaluso ». E' il metodo migliore per comprendere il messaggio vitale e dottrinale di questo grande imitatore di san Paolo.

2. *Lo scrittore.*

San Giovanni d'Avila è oggi tra i più importanti scrittori religiosi della Spagna del XVI secolo. Avvertiamo, tuttavia, che la sua opera di scrittore fu una conseguenza naturale del suo ufficio di predicatore. Per questo motivo i suoi scritti hanno tanto calore; ancor oggi, attraverso di essi, si può udire la voce appassionata del nuovo santo, che non fu solo un modello di vita, ma anche un maestro di dottrina. Una dottrina che per la sua verità e la sua bellezza ne fa uno scrittore sommamente attuale. L'eredità letteraria del maestro Avila è assai vasta, ma, soprattutto, di eccezionale valore: valore storico, letterario, tematico, dottrinale. Per ragioni di chiarezza e senza comunque dimenticare il carattere apostolico degli scritti di Avila, li elenchiamo qui di seguito:

a) Epistolario spirituale. La corrispondenza fu uno dei sistemi tipici attraverso i quali si estrinsecava l'apostolato avilino. Il suo biografo osservò che anche in essa seguiva le orme di san Paolo, distinguendosi fra i predicatori della sua epoca per l'uso del genere epistolare, peraltro assai interessante. Allison Peers (28) ha paragonato le lettere di san Giovanni d'Avila a quelle di santa Teresa ed a quelle di sant'Ignazio, rilevando che le lettere dell'apostolo andaluso si caratterizzano per il fervore e per la tematica spirituale, perché sono, in sostanza, dei sermoni appassionati; si distinguono inoltre per la lunghezza, tanto da sembrare a volte veri e propri trattati. L'epistolario fu pubblicato nel XVI secolo, e tradotto in diverse lingue; oggi ne possediamo una bellissima edizione critica, curata dal grande avilista L. Sala Balust (29).

b) Catechistica. Giovanni d'Avila, da buon predicatore, fu anche un appassionato della catechesi sia dei dotti che degli ignoranti. Gli piaceva insegnare il catechismo e organizzare manifestazioni canore tra i bimbi, aventi per tema il catechismo, che si svolgevano per le vie. Scrisse anche una « Dottrina cristiana » in versi e in prosa, a tale scopo; fu il manuale della catechesi della sua scuola e fu tradotto in catalano e in italiano. Chi scrive ne ha curato una ristampa recentemente (30).

c) Sermoni. La sua opera più voluminosa sono i *Discorsi.* Sebbene a volte si tratti solo di schemi o bozze, vibra in essi lo spirito di Giovanni d'Avila. Per questo chi voglia conoscere bene lo stile della sua predicazione

(28) Cfr. E. Allison Peers, *Studies of the Spanish Mystics,* vol. II London, 1930, pp. 146-147.

(29) *Obras completas del Beato Juan de Avila,* Edizione critica di L. Sala, t. I: *Epistolario,* Madrid, BAC, 1952.

(30) *IV centenario de la muerte del B. Mtro. Juan de Avila,* Madrid, 1969, pp. 113-147.

non può prescinderne. Già ritoccati dagli editori con criteri alquanto discutibili, da poco hanno ritrovato la loro forma originale (31).

d) Commenti alla sacra Scrittura. Si conservano quelli relativi alla prima epistola di san Giovanni e alla Lettera ai Galati di san Paolo. Sono stati stampati nel IX secolo e corrispondono alle sue lezioni di teologia biblico-pastorale per sacerdoti (32).

e) Trattati di riforma. Sono i memoriali da lui scritti per il concilio di Trento e per i concili provinciali di Toledo e di Granada. Contengono un piano o progetto di riforma che, fra l'altro, rivela la sua ecclesiologia, e che, riscoperti da poco, hanno suscitato vivissimo interesse (33).

f) Trattati spirituali. Il più famoso è l'« Audi, filia », un'opera sistematica sulla « vita cristiana ». Di gran valore anche il « Trattato sul sacerdozio », e il « Trattato sull'amor di Dio », quest'ultimo di grande vigore e bellezza.

Di questo elenco indicativo non fanno parte gli scritti « perduti » e quelli « minori ».

La lettura degli scritti del maestro Giovanni d'Avila ci pone a diretto contatto con il suo messaggio, per la carica di passione, di sincerità, di verità, di fuoco, d'amore che ne scaturisce. Non v'è distacco tra l'uomo e lo scrittore; ma identità, continuità. Il lettore scopre ben presto il nucleo che uniforma e anima il pensiero vitale dell'« apostolo andaluso »: Cristo, contemplato alla maniera di san Paolo, amato e vissuto, predicato e distribuito agli uomini. A volte è lo stesso Avila che aiuta il lettore ad incontrare il Cristo risalendo alle origini trinitarie, così come avviene nel « Trattato sull'amor di Dio ». Altre volte egli invita il lettore a vederlo incarnato, fatto uomo, morto e resuscitato; altre ancora sanguinante e crocifisso, pellegrino della Chiesa. Altre volte, infine, cerca di insegnare al lettore a trovarlo in se stesso, nella sua anima, poiché egli è nato attraverso la fede e il battesimo, cresciuto con la grazia delle virtù e dei sacramenti, morto e risuscitato.

Intorno a questo « cristocentrismo vitale » — Giovanni d'Avila lo chiamava, con il suo stile robusto e nitido, il « mistero di Cristo » — vive tutta una serie di temi derivati, concomitanti o susseguenti, riducibili all'unità attraverso il comune denominatore cristologico; approfondire il mistero di Cristo, viverlo e comunicarlo agli altri fu il programma della sua vita ed il principale obbiettivo fra le sue molteplici attività apostoliche. Fra questi numerosi temi che ruotano attorno a quello principale ve ne sono alcuni che, oltre ad essere i preferiti del suo magistero, implicano ed esplicano la sua attitudine di fronte ad una problematica che è oggi altrettanto viva che ai tempi di Avila. Metterò in rilievo solo quattro delle sue attitudini tipiche, a testimonianza della forza e dell'attualità del suo messaggio: l'antirazzismo, l'invocazione per una riforma urgente della Chiesa, il richiamo alla responsabilità del clero, il paternalismo spirituale.

3. *Cristiani, arabi ed ebrei.*

Come ho già accennato nei preliminari, Giovanni d'Avila fu testimone eccezionale del drammatico processo politico-religioso che si sviluppò nella

(31) *Obras completas* (cfr. sopra, nota n. 29), t. II: *Sermones*, Madrid, 1953.
(32) Cfr. T. Herrero, *Pastoral bíblica del Maestro Juan de Avila*, Granada, 1961.
(33) *Dos memoriales del B. Avila para Trento*, ed. C. M.a Abad, Comillas, 1962.

Spagna del XVI secolo. In effetti, in terra spagnola vivevano e convivevano cristiani, arabi ed ebrei. Il lungo periodo di convivenza — oggi diremmo « di libertà religiosa » — man mano cedette il passo ad un periodo più difficile. Alla pace politica successe la guerra, in cui l'alternativa per i non cristiani fu la conversione o l'espulsione. Il problema si aggravò quando l'Inquisizione, braccio destro dello Stato, divenne il paladino dell'ortodossia. I convertiti, veri o falsi, costituirono allora una classe sociale, che non fu mai persa di vista dalla politica spagnola; una classe per cui l'esistenza era una lotta, i cui appartenenti solo raramente riuscivano a raggiungere posti importanti, conducendo anzi, il più delle volte, una vita carica di sofferenze. Tale condizione umana costituiva e costituisce un tema appassionante, allora perché condizione di vita, oggi quale argomento storico. Con l'istituzione dello «Statuto della purezza del sangue», che chiudeva agli «impuri» la porta a tutte le pubbliche cariche, e con l'imperversare dell'Inquisizione, che ebbe spesso a che fare con i « nuovi cristiani », si scatenò una formidabile tempesta di opinioni contrastanti intorno alle genealogie. Altrove ho chiamato « polemica del sangue » questo fenomeno o fatto storico (34). Non ho voluto allora sorvolare, come ha equivocato forse con eccessiva sagacia Américo Castro (35), sul fatto che moltissimi importanti personaggi del secolo sedicesimo discendessero da famiglie di « convertiti », cosa del resto ovvia; ciò che ho voluto porre in rilievo fu la reazione di una stretta minoranza di teologi e di predicatori contro la vigente politica razzista.

Fra gli « oppositori » si trovò anche Avila. Predicatore « girovago » conosceva molto bene l'ambiente, la situazione, i costumi e le idee religiose degli spagnoli. « Figlio di convertiti », possiamo supporre cosa pensasse del razzismo; apostolo « alla san Paolo », il suo atteggiamento doveva essere inequivocabile anche per questa qualità. Per ambedue i motivi doveva necessariamente essere contrario alla distinzione di casta. Noi possiamo immaginare Avila, con il suo generoso temperamento, mentre si ribella contro questo falso problema elevato al rango di canone e divenuto criterio dell'onore pubblico. Ricordiamo come santa Teresa — altra oriunda — si irritò quando il suo prediletto J. Gracián volle indagare sulle sue origini (36).

Contrario al razzismo sociale o religioso, Avila sfumerà le sue opinioni procurando di non compromettersi; tuttavia emanano da esse riflessi dottrinali e pratici caratteristici, ne affiora il pensiero teologico e i discepoli che lo circondano sono in gran parte dei « nuovi cristiani », malgrado siano anche presenti, in buon numero, quelli di « sangue puro ». Abbiamo già parlato del travaglio causatogli dall'atteggiamento di alcuni gesuiti che spinti dalle « circostanze » ritardano, con le loro cautele, l'esecuzione delle istruzioni di sant'Ignazio. In fondo, v'è identità tra Avila e sant'Ignazio; mentre affiora un certo attrito tra quello ed i rappresentanti di questo. Ignazio non attribuisce molta importanza all'impedimento della razza: « qui (a Roma) non si guarda troppo per il sottile per quanto concerne la razza » (37) dei religiosi, quando sono veri seguaci di Cristo. Nell'accesa disputa sulla que-

(34) Cfr. A. Huerga, *Estudio preliminar a Salucio*, Barcelona, 1959, pp. 22-27.
(35) Cfr. A. Castro, *De la edad conflictiva*, Madrid, 1963, pp. 268-269.
(36) Cfr. F. Marquez, *Santa Teresa y el linaje:* « Espiritualidad y literatura en el siglo XVI », Madrid-Barcelona, 1968, pp. 139, s.
(37) MHSI: *Mon. ign.* s. 1., V, 335.

stione della « purezza di sangue » vi fu uno scontro assai duro fra Avila e Mirón y Bustamante. Nadal ne parla senza preamboli: « Si è lamentato (Avila) con me del nostro desiderio di non ammettere " cristiani nuovi " nella compagnia, poiché egli si oppone *per diametrum* ad un simile criterio » (38). Egli attribuisce valore alle qualità spirituali dell'individuo, non al suo sangue; cerca il cristiano, non il nobile. E' attratto dalla famiglia o popolo cristiano, non dalla casta sociale.

Possiamo trovare nei suoi scritti, finalmente riportati, tanto l'atteggiamento teorico che quello pratico. L'analisi di essi ci fornisce i seguenti risultati: 1) Avila possiede una conoscenza non comune della situazione religiosa, frutto della sua esperienza e del suo spirito di osservazione, nei riguardi di gente di credenze diverse conviventi in Spagna. 2) Studioso anche della sociografia di altri tempi e di altri paesi, scruta la « storia della salvezza » per dimostrare che le diverse culture e le diverse religioni dei popoli trovano in Cristo il loro vertice. 3) L'affinità vocazionale paolina lo spinge verso un proselitismo « cristiano » senza frontiere e, mentre prosegue nell'opera di evangelizzazione, sogna di poter realizzare la mancata missione nel Nuovo Mondo, che, ai suoi occhi, rappresenta una immensa consolante promessa del cristianesimo. 4) Istituendo la sua scuola — tanto simile nelle intenzioni e tanto diversa nella strutturazione da quella di sant'Ignazio di Loyola — prescinde dai criteri razziali. 5) Per ultimo, non è il sangue ma la fede in Cristo il criterio supremo, l'affanno di Giovanni d'Avila.

L'ultimo punto implica una chiara « presa di posizione » dottrinale; per fortuna, Avila espose la sua teoria teologica nell'« Audi, filia », che contiene in proposito una formidabile lezione. Si tratta di un sermone rivolto a Sancha Carrillo, la giovane di « sangue puro » e di eccezionale bellezza fisica conquistata da Avila a Cristo, in cui viene commentato il salmo 44: " E dimentica il tuo popolo ". « Il tuo popolo », le dice Avila, « è il mondo, inteso come peccato; il tuo popolo è il lignaggio ». La ammonisce poi: «Non vorrei che foste accecata da quel tipo di vanità che acceca molti, i quali si gloriano della stirpe cui appartengono ». La frase allude direttamente al clima di orgoglio respirato in famiglia dalla giovane; e al tempo stesso rappresenta una reviviscenza dalle amarezze sopportate da Avila; vi si può scorgere inoltre l'espressione del suo atteggiamento negativo nei confronti della « purezza del sangue », questione d'onore per i « nobili » e di umiliazione per gli « oriundi ». Il maestro Avila risolve il problema partendo da due principi: l'uguaglianza di origini e di peccato di tutti gli uomini da Adamo e l'uguaglianza nella rinascita in Cristo. Il calore e la bellezza di queste pagine sono un chiaro indizio che il problema era da lui fortemente sofferto. Le « miserie » del corpo sono comuni a tutti i nati da donna; le miserie dell'anima — il peccato — si trovano ugualmente in tutti, eccezion fatta di Cristo e della santa Vergine. « O superbia, che ci fa deridere coloro che si inorgogliscono della loro stirpe! Poiché Dio crea tutte le anime, che non si ereditano, e tutti i corpi, che si ereditano per avere vergogna e timore. E' scritto che Dio disse ad Isaia: " Grida! ", " E che cosa griderò? " disse Isaia. Rispose il Signore: " Che ogni carne è come erba, e tutta la sua gloria è come fiore del campo " (Isaia XL, 6). Dio comanda di gridare e

(38) MHSI: *Ep. P. Nadal* II, 21.

tuttavia non l'odono i sordi, i quali preferiscono gloriarsi della sporcizia che scaturisce dalla carne, piuttosto che dell'altezza che per opera dello Spirito Santo gli è dato raggiungere ». Quindi il maestro contrappone l'onore e la nobiltà che provengono dal battesimo (rigenerazione spirituale dell'uomo) all'onore e alla nobiltà che provengono dalla culla: « La stima in cui vi tiene il Signore — dichiara, con una dialettica di contrapposizioni — non dipende dalla vostra condizione sociale, ma dal fatto che siete cristiana; non dal vostro nascere in una stanza riccamente arredata, ma dalla vostra rinascita nel santo Battesimo. La prima nascita è disonore, la seconda un onore. La prima è priva di distinzione, la seconda è la giustificazione dal peccato. La prima è la rinascita della " carne che uccide " (cfr. Giovanni VI, 64), la seconda dello spirito che ravviva. Attraverso la prima diventiamo figli degli uomini; con la seconda figli di Dio. Con la prima ereditiamo i beni dai genitori e contemporaneamente ne ereditiamo i peccati ed i travagli; ma attraverso la seconda diventiamo fratelli di Cristo ed eredi, con lui, del regno dei cieli (cfr. Romani VIII, 17); ora riceviamo lo Spirito Santo e attendiamo di vedere Dio con i nostri occhi » (39). La conclusione del formidabile documento non può essere che questa: « Dimenticate, dunque, il vostro popolo, per appartenere al popolo di Dio » (40).

Il testo ora riportato fu scritto confidenzialmente per la sua destinataria. Morta Sancha Carrillo, i discepoli di Avila chiesero al maestro di stampare quegli appunti e questi cedette lentamente alle preghiere e corresse la primitiva stesura. In tutte le forme ne emerge, fermo e irremovibile, il suo atteggiamento dottrinale di fronte alla combattuta questione della discriminazione razziale. Conoscitore della propria origine, nonché delle altre religioni, uno squisito umanesimo lo porta a rispettare la « libertà religiosa », mentre, d'altra parte, un ardente proselitismo apostolico lo spinge a « cristianizzare » il mondo. Non è necessario ricordare di nuovo il suo desiderio frustrato di andare fino ai confini della terra (in America) per evangelizzare gli indios, o le sue scorrerie paoline per l'andalusia, o la sua sollecitudine verso i « morischi », o, infine, i suoi discepoli che erano « figli di convertiti ». La cosa più importante per Avila — già lo abbiamo visto — è essere e vivere come « popolo di Dio », come « figli della Chiesa ».

Questo ci offre l'occasione per introdurre un altro atteggiamento tipico del suo messaggio.

4. *Il dramma della Chiesa*

Appartenere al popolo di Dio — la Chiesa — è un sommo onore. Un vecchio proverbio spagnolo dice che « nobleza obliga » e Giovanni d'Avila non si stancherà mai, da buon apostolo, di spronare il « cristiano » a vivere con autenticità vitale le esigenze e le possibilità della sua « rigenerazione ». D'altra parte, questo « popolo di Dio » lascia molto a desiderare, tanto a livello individuale quanto a livello di « congregazione » o società ecclesiale. Sono le miserie degli uomini che imbruttiscono il volto della Chiesa di Cristo, facendo nascere nel suo seno delle tragedie cui è necessario porre rimedio. L'antidoto che si propone più comunemente è la « riforma », ma il

(39) J. de Avila, *Avisos y reglas cristianas* (Alcalá, 1556), ed. L. Sala, Barcelona, 1936, pp. 243, 245.
(40) *Ibidem*, p. 246.

significato di questa parola suona spesso in modo equivoco. Costretto a scrivere sulla « riforma della Chiesa », Avila distingue tra la riforma falsa e quella vera. Le false riforme sono quelle che si generano in pieno contrasto con la « Chiesa istituzionale » (il maestro Avila non perde di vista Lutero e compagni) e quelle che si limitano a modificare leggi e strutture esterne (Avila qui si scontra con quella stessa gerarchia che contro la ribellione protestante ha difeso energicamente). La vera riforma è quella che procede per la via dell'autenticità della vita in Cristo. Ecco come espone questo concetto in un passo dei suoi famosi « Memoriali »: « E questo è il punto principale del problema, il fulcro; senza di esso, qualsiasi fatica intesa ad attuare la riforma andrebbe sprecata. Infatti, essa sarebbe diretta o verso mere esteriorità oppure, non avendo forza abbastanza per compiere una riforma sostanziale, ne compirebbe una di breve durata » (41).

Avila ritiene che le riforme debbano possedere il carattere della « fecondità »: devono nascere di dentro, devono procedere dalla vita interiore verso le forme esterne. Il loro compito è quello di aiutare e proteggere l'autenticità cristiana, sebbene non siano sufficienti a generarla, L'atteggiamento di Avila su questo punto ci ricorda quello di santa Caterina da Siena. Ambedue, infatti, vivono apertamente il dramma della Chiesa, e ambedue si battono per una « riforma di fondo », non di mera periferia.

In un recente componimento ho analizzato il progetto di Avila per una riforma della Chiesa (42), e non è qui il caso di ripetermi. In un primo momento, ho sviluppato il tema durante una conferenza svoltasi a Roma alla vigilia della canonizzazione di Avila, alludendo, fra l'altro, alla sua opinione sul « matrimonio dei sacerdoti ». Non so qual grado di responsabilità io abbia per la nota che pochi giorni dopo fu presentata dalla stampa, in cui si parlava del nuovo santo come di un promotore del matrimonio dei sacerdoti. E' questa una vera calunnia, che deturpa il suo pensiero in merito allo spinoso problema. E cercherò adesso di spiegarne il motivo.

5. *Il celibato ecclesiastico.*

Il testo di Avila, sopra citato, sulla riforma della Chiesa, si riferisce ai princìpi basilari di una riforma autentica. Si riferisce anche, in modo esplicito, alla « riforma del clero », che egli considera uno dei pilastri sui quali deve poggiare la « Chiesa migliore ».

Giovanni d'Avila fu un sacerdote secolare che ebbe in altissimo concetto la dignità sacerdotale. Visse la sua vocazione conformandosi a questo precetto, con generosa dedizione al proprio ministero. Apostolo di tutte le classi sociali, amava essere apostolo fra i suoi stessi fratelli sacerdoti, giungendo a formare una «scuola» le cui caratteristiche sono ben note (43). Nella esistente letteratura cristiana sul sacerdozio, le pagine dedicate al tema da Avila figurano tra le migliori di tutti i tempi, paragonabili a quelle dei padri della Chiesa. I suoi scritti meravigliosi su questa materia — scrive R. G. Villoslada — non sfigurano se si confrontano con il trattato « De sa-

(41) *Dos memoriales* (ed. cit. *supra*, nota n. 33), p. 6.
(42) Cfr. A. Huerga, *La reforma de la « Santa Madre Iglesia » según el Maestro Juan de Avila:* « Communio » 3, 1970, pp. 175-225.
(43) Cfr. J. Esquerda Bifet, *Escuela sacerdotal española del siglo XVI: Juan de Avila (1499-1569)* « Anthologica annua » 17, 1969, pp. 3-55.

cerdotio » di san Giovanni Crisostomo, con il « De officiis ministrorum » di sant'Ambrogio, con la « Apologetica oratio » di san Gregorio di Nazianzio, con il «Sermone» sul sacerdote di sant'Elia, con il «Liber pastoralis» di san Gregorio Magno (44).

Nei suoi scritti sacerdotali — trattati, conversazioni, lettere — è presente una teologia viva del sacerdote, con tutti i suoi aspetti ontologici e dinamici. Egli giunge a paragonare il sacerdote, con audacia e con acuta analogia, alla Vergine, poiché il suo compito principale, raggiunto con la parola e i sacramenti, è quello di dare Cristo agli uomini (45). Lo stato sacerdotale esige, egli insegna, responsabilità, santità e, anzitutto, la vocazione. Fra le virtù tipiche del sacerdote è la castità, « virtù propria, peculiare del sacerdote evangelico » (46).

Il « maestro dei sacerdoti » parla del sacerdote ideale così come egli stesso lo concepisce e cerca di essere. Al contrario, la vita quotidiana gli offriva l'immagine di un sacerdote meno ideale, meno casto, meno colto, meno « evangelico ». Avila descrive con forti pennellate le miserie umane dei sacerdoti senza vocazione. Il quadro assume tinte addirittura cupe nei « Memoriali », con tonalità in continuo crescendo man mano che si sale lungo i gradini del sacerdozio: dal curato di campagna fino ai gradi più alti della gerarchia. Davanti ai fatti irrefutabili, alla « situazione » reale, Avila assume un atteggiamento ben determinato, in cui, per maggior chiarezza, possiamo distinguere varie fasi: 1) Constatazione della realtà: « Quanto in basso è caduta questa parte, così importante, della Chiesa che sono i sacerdoti! Com'è deturpato il suo volto, quanti occhi che non vedono e quante lingue che non parlano! E come è poco l'aiuto che dànno alla Chiesa con la preghiera, coloro che pure hanno la preghiera per ufficio e per obbligo, mentre tanti avrebbero supremo bisogno che le preghiere altrui li proteggessero dall'ira di Dio... E sebbene vi sono alcuni sacerdoti che svolgono il loro ufficio mediocremente,... sono un gruppetto sparuto a paragone dei cattivi, e la parte più piccola è sopraffatta dalla maggiore » (47). Questo è il panorama generale. Riferendosi specialmente alla castità, osserva: « I mali che per mancanza di castità serpeggiano fra gli ecclesiastici sono più gravi di quanto non pensiamo » (48); 2) Dubbio drammatico: dalla gravità di questi mali scaturisce un dubbio drammatico: sono talmente enormi, laceranti, che anche le persone in buona fede si domandano se il matrimonio non sia la soluzione migliore. Testualmente: « E tanto sono notori i mali prodotti dalla mancanza di castità che sorge la questione, dubbiosa, sulla opportunità che si sposino » (49). 3) Alternativa: di fronte alla situazione, il maestro, in un terzo momento, scruta l'alternativa: matrimonio oppure concubinato? La risposta che affiora naturalmente alle sue labbra è : « ritengo che sia un male maggiore il concubinato che il matrimonio » (50); 4) Soluzione insufficiente: la risposta ora citata è valida, di per sé, alla do-

(44) R. G. Villoslada, *Problemas sacerdotales en los días del Maestro Avila:* « IV Centenario » (*op. cit. supra,* nota n. 30), p. II.
(45) *Escritos sacerdotales,* ed. J. Esquerda, Madrid, 1969, pp. 161, 191.
(46) *Ibidem,* p. 154.
(47) *Ibidem,* pp. 173-174.
(48) *Memoriales* (ed. cit. *supra,* nota n. 33), p. 30.
(49) *Ibidam.*
(50) *Ibidem,* p. 142.

manda, così come posta, ma non costituisce una soluzione al problema; la domanda si presenta infatti come un'alternativa fra due termini di paragone che, paradossalmente, esprimono ambedue soluzioni non buone. Fra il concubinato e il matrimonio dei sacerdoti, Avila scarta il concubinato come il « male maggiore »; ciò non toglie che anche il matrimonio sia un male, seppure di categoria inferiore. Ecco come, mostrando il problema da una inquadratura insufficiente, la soluzione debba anch'essa considerarsi insufficiente. Con chiarezza pastorale, che riflette la chiarezza del pensiero — ambedue note distintive della sua personalità — Avila sottolinea: « Non voglio con questo intendere che il rimedio (alla mancanza di castità negli ecclesiastici) sia nel matrimonio; perché se ora, pur non essendo sposati, è difficile richiamarli alla cura dei beni della Chiesa ed al loro ufficio, che cosa succederebbe se fossero sobbarcati anche dei compiti che comportano moglie e figli, della preoccupazione di accasare questi ultimi e di lasciar loro l'eredità? » (51); 5) La soluzione vera: per Avila la vera soluzione consiste nella selezione delle vocazioni sacerdotali, nel « prendere la determinazione » di dare ai sacerdoti una formazione adeguata, nel « creare ministri buoni e casti » (52).

Giovanni d'Avila fu un pioniere dei seminari, anzi un realizzatore di essi, giacché organizzò numerosi collegi ed un'università in cui i candidati al sacerdozio forgiavano la loro vocazione nella preghiera e nello studio. Quei collegi erano per metà aule e per metà oratori. Sacerdote egli stesso di invidiabile formazione universitaria, appassionato della lettura, Avila promosse la cultura fra i sacerdoti, una cultura organica e controllata, frammista con una intensa vita di pietà. Sono poche le cose che teme Avila più del sacerdote « incompleto », e cioè di colui che possiede la cultura e non possiede la pietà: « Non vorrei che vi fossero nella Chiesa persone più pronte a ricevere il cibo che offrono gli eretici che a vivere lo stato ecclesiastico e religioso » (53). Terribile constatazione.

6. *Paternità di Giovanni d'Avila*

Coerentemente con la sua dottrina di base sul sacerdozio — dottrina vissuta — Giovanni d'Avila presenta un altro atteggiamento tipico: la paternità sacerdotale. Com'è logico, si sentì chiamare « padre » molte volte; senza dubbio gli piaceva sentirselo dire e certamente cercò di essere veramente un padre.

Si tratta di una paternità spirituale — quella del sacerdote — che nel padre Avila appare feconda di opere e di dottrina. Ricordiamo la legione di discepoli e di anime da lui diretta: una costellazione di santi (dei quali alcuni già canonizzati) in cui è evidente l'influsso, la paternità spirituale di Avila. Ricordiamo anche con quale intensità il « padre Avila » vive ed insegna l'esercizio della paternità spirituale, così proprio del sacerdote.

La paternità spirituale è una delle note più ricorrenti del messaggio avilino. Nel « Catechismo » o « Dottrina cristiana » (Valenza, 1554; Messina, 1556) pose alla fine alcuni avvertimenti sul metodo della catechesi. Qui

(51) *Ibidem*, p. 140.
(52) *Ibidem*, p. 142.
(53) *Ibidem*, p. 138.

consigliava al catechista: « Colui che insegna la dottrina deve essere molto umile, mansueto, benigno e amoroso, e deve mostrare molta allegria con tutti, poiché trattando con i bambini occorre adattarsi ad essi quanto più è possibile per esserne amati, e deve chiedere per questo grazia al Signore, ed anche la grazia di avere pazienza per trattare con tanti figli di altrettanti padri. Per non perdere il frutto del suo lavoro deve considerarli tutti come figli propri, e deve pensare che se non li istruisce bene dovrà renderne conto al Signore » (54). La prima lettera dell'«Epistolario», diretta al suo futuro biografo Luis de Granada, è, a mio giudizio, il più bel trattato che esista, nella letteratura cristiana, sulla paternità spirituale. Vi si sentono vibrare il cuore e l'anima di Avila con forza e bellezza ineguagliabili: « I figli che dobbiamo creare con le nostre parole, non devono essere tanto figli della voce quanto figli delle lacrime ». « E' necessario rivolgere al Signore preghiere continue e generose, perché non muoiano. Perché se avviene che muoiono, mi creda, padre, ne scaturisce un dolore che non ha eguali, né credo che Dio abbia lasciato nel mondo un genere di sofferenza tanto degno di commiserazione come quello che comprime il cuore del vero padre per la morte di suo figlio. Questo dolore non si acquista con alcun genere di consolazione temporale; non con la constatazione che, se alcuni muoiono, altri vengono alla luce; non con l'udire le parole che riescono a lenire tutti gli altri dolori: il Signore ce lo ha dato, il Signore ce lo tolto: sia benedetto il nome del Signore (Giobbe I, 21). Perché è tale il dolore e lo smarrimento in colui che è colpito da sì grave perdita, che non v'è chi possa consolarlo. Se rimedio esiste, questo sta nell'oblio; ma è di breve durata, poiché l'amore fa sì che gli oggetti che si vedono e i rumori che si sentono ricordino subito colui che è scomparso e allora parrebbe un tradimento non piangere, poiché anche gli angeli piangono, così come piange il Signore degli angeli, che ne morirebbe, se ciò fosse possibile » (55).

Queste parole sono rivolte da Avila ad un sacerdote predicatore; in realtà pare che parli con se stesso, così come avviene in molte altre lettere indirizzate ai suoi discepoli sacerdoti. Riportiamo, infine, un brano di un'altra lettera, che offre una sintesi di quello che fu la vita del maestro: « ... così noi, per essere come dobbiamo, abbiamo il dovere di adoperarci in tutti i modi perché l'annunzio e la gloria di Gesù Cristo giungano fino al cielo e oltrepassino i confini della terra. Fratello mio e figlio nel Vangelo, come vorrei possedere mille lingue per diffondere in tutto il mondo la parola di Cristo! Paziente di fronte alle nostre offese, pietoso verso coloro che si sono allontanati da Lui, forte nel riconquistarli, dolce nell'accoglierli quando a lui sono ritornati, egli è come una madre che cura le piaghe del figliolo che si è separato da lei, è come un padre che provvede, guida e protegge!» (56).

Questo brano epistolare è un autoritratto. L'avilismo autentico si fonde sempre con un paolinismo della miglior specie.

ALVARO HUERGA

(Traduzione dallo spagnolo di Angela Agostini)

(54) *Doctrina christiana,* Valencia, 1554, f. 22 v.
(55) *Epistolario espiritual* ep. I: *Obras,* I, 260-261.
(56) *Epistolario espiritual,* ep. 207: *Obras,* I, 930.

DAI TRASCENDENTALI AL TRASCENDENTALE IN SAN TOMMASO

Il tema che mi propongo di trattare è, in parte, tradizionale nella scolastica genericamente intesa e insieme attuale per una serie di ricerche che sono state condotte in questi anni. Ritengo, però, che un riesame del problema secondo una maggiore fedeltà al testo tomistico, suggerita da una prospettiva aperta da ricerche originali (1), possa offrire possibilità stimolanti alla riflessione filosofica, rivalutando la tradizione aristotelico-tomistica come anello indispensabile della filosofia perenne la quale, è ovvio, non può essere posizione definitiva ma direzione possibile di ulteriori sviluppi.

L'interesse della mia ricerca consisterà nel riportare alla luce un significato fondamentale dei trascendentali tomistici, quello umanistico, e nel mostrare come ciò sbocchi nel discorso, tipicamente moderno e kantiano, del trascendentale come struttura a priori dello spirito umano. Si può forse già intravedere con questo riferimento storico-sistematico come ciò apra orizzonti enormi che si concretizzeranno in una problematica gnoseologico-critica, etica e pedagogica.

La trattazione manualistica tradizionale dei trascendentali è fatta in ontologia dove essi compaiono nel loro significato reale (2). Si ha infatti cura di distinguere il verum e il bonum trascendentali, il cui significato è in re, dal verum e dal bonum formali, che sono nella mente. E' però facile mostrare come tale interpretazione non sia fedele a Tommaso e si debba far risalire invece a Suarez, dal quale passò nella scolastica (3). Tommaso infatti presenta chiaramente tre significati dei trascendentali, a ognuno dei quali, di volta in volta è data la preferenza, e cioè: un significato teologico: Dio fa ogni cosa con sapienza e amore, quindi le creature si diranno

---

(1) Cfr. le ricerche del professor Andrea Galimberti dell'università di Genova sul tema e gli sviluppi del linguaggio. Rimando in particolare a: Rappresentazione ed espressione. Lupa, Genova, 1950. Méthode, langage et société. In Rev. de Métaph. et de Mor., (1960) 175-186. Etica e morale. La nuova Italia, Firenze, 1962. Didattica come teoria della classe. Paideia, Brescia 1969.

(2) Generalmente si indicano come ontologici, preferisco però riservare questa denominazione ai trascendentali indicati abitualmente come formali per le ragioni che dirò.

(3) Suarez infatti ha conservato ai trascendentali i significati teologico e reale mentre ha recisamente negato quello ontologico. Di qui è venuta alla Scolastica una serie non piccola di difficoltà. Perduto il nesso dialettico correlativo di ens, unum, verum, bonum, in senso reale e in senso ontologico, essere, unità, verità e bontà sono divenuti proprietà reali delle cose che la mente umana non farebbe che riflettere, in ultima analisi intuitivamente e passivamente. Questo però rende difficile scorgere la struttura dello spirito umano. Mi pare si possa riferire a questo quanto lo Schillebeeckx dice di alcuni ambienti scolastici presso i quali si è rimasti ancorati a una posizione di « realismo rappresentazionista ... che vede nel contenuto dei concetti il riflesso esatto della realtà, senza tenere alcun conto dell'attività significativa dello spirito ». Rivelazione e Teologia, Roma 1966 pp. 278-281. Sfugge cioè a questi scolastici l'aspetto umano della conquista della

vere e buone per rapporto a tale sapienza e amore (4); il secondo si può indicare come reale, cioè proprio delle cose in quanto sono atte a suscitare una propria conoscenza vera e una tendenza (5). Finalmente vi sono una verità e bontà della mente e del volere umano aperti a tutta la realtà, trascendentali quindi in senso umanistico (6).

Non sarà inutile rilevare come anche i primi due significati siano relativi allo spirito, divino o umano, e rimandino per la loro individuazione all'ultimo che è fondamentale perché il più prossimo all'uomo e quindi fondante l'analogia da cui nascono gli altri. Pur in mezzo a tentennamenti Tommaso mostra chiaramente che questo è il significato primario che egli attribuisce ai trascendentali (7). Mi si potrebbe obiettare che questo discorso vale per verum e bonum e non per ens e unum. Per il momento preferisco limitarmi ai primi due perché mi paiono i più semplici e quindi i più adatti per introdurre una problematica nuova, anche se ritengo che analogo discorso si possa fare per ens e unum, sia pure in maniera più complessa ma non meno feconda.

La prospettiva che vado presentando non è nuova per la neo-scolastica, vi è infatti un gruppo di ricercatori che si possono indicare come trascendentalisti (8) che si muove in questa direzione nella ricerca del

---

verità con il suo progresso storico di scoperta faticosa e pur sempre limitata. D'altra parte i valori, il bonum, vengono ridotti a realtà oggettive di cui non si vede quale nesso possano avere con il soggetto umano e con il suo effettivo vivere in situazioni e circostanze sempre nuove in cui devono esplicarsi la sua piena disponibilità e la sua inventività. Cfr. Suarez, Disputationes Metaphisicae, I, disp. III VIII, X; Giovanni di S. Tommaso, Cursus Theologicus, Commentarii in I partem, q. VI disp. VI aa. 1-2; q. XVIII disp. XXII aa. 1-2. Si veda come questa distinzione, entrata nella tradizione scolastica sia ormai classica, ad esempio per lo Zigliara, nel commento al Peri Herm I, 3, edit. Leonina; e per il Michel, che nell'articolo « Verité » del Dict. de Théol. Cath. distingue la verità ontologica o trascendentale da quella logica o formale. Sarebbe interessante a questo proposito fare una storia della dottrina dei trascendentali. Si veda per un inizio di tale ricerca H. Poullion, Le premier traité des propriétés transcendentales. La « Summa de bono » du Chancelier Philippe, in Rev. Neosc. de Phil. Louvain, 42 (1969) 40-77.

(4) Per il verum cfr. I Sent. 8, 1, 3; I 16, 1 ad 2; in Peri Herm. I, 3 n. 30. Per il bonum cfr. De Ver. 21, 1 ad 1; ibid 4; I II 1, 2 ad 2.

(5) Per il verum cfr. I Sent. 8, 1, 3; De Ver. 1, 1 c. e ad 4; C. G. I 60, n. 504. Per il bonum cfr. I Sent. 19, 5, 1, De Ver. 1, 1; 21; 1; 2; I 5, 1; 16, 1; In I Eth. 1 n. 9; 6 n. 81.

(6) Indico questa terza categoria come ontologica, intendendo con ciò l'apertura alla realtà (onto) della ragione umana sia speculare che pratica (logos: sebbene questo termine possa essere interpretato anche come parola - linguaggio, e offre così lo spunto ad una spiegazione ulteriore della mia problematica. Non è possibile però esporre qui le ragioni di ciò; rimando per questo alle opere già indicate di A. Galimberti).

(7) Cfr. per il verum: I Sent. 19, s, 1 c; Dt Ver. 1, 2 c; cfr. ibid. ad 1; 3 c.; 4 c.; C. G. I 60 nn. 501, 2, 4; I 16, lc; ad 3; 2c; 3 ad 1; in VI Met. nn. 1230-31 e passim. Per il bonum il riferimento all'uomo è meno semplice ma altrettanto chiaro. Il bonum infatti è caratterizzato come ciò che pone una relazione di finalità rispetto ad un appetito. Cfr. I Sent. 8, 1, 3; 19, 5, 1 ad 2; De Ver. 21, 1 c. e ad 1, ad 9; 5 c. Ciò però non è possibile che a un essere intelligente, questo solo infatti può avere il concetto di fine. Cfr. De Ver. 22, 4 c. e ad 2; ibid. 22, 6 ad 5; ibid. 22, 7; ibid. ad 6. Cfr. I II 10, 1 e ad 3.

Finalmente il riferimento diretto sia di verum che di bonum all'uomo si ha nel passo classico dei trascendentali, De Ver. 1, 1, dove verum e bonum hanno la loro origine dal rapporto dell'ens con l'intelligenza e l'appetito dell'anima umana.

(8) cfr. G. Perini, Metodo trascendentale e progresso nel campo del pensiero cattolico in Div. Thomas Pl. (1967) 443-474 dove si fa la presentazione ed una disamina della corrente scolastica iniziata da J. Marechal e che oggi ha numerosi seguaci. Ri-

significato umanistico dei trascendentali che si intravede come fondamentale per un dialogo della tradizione con la filosofia moderna. Questo tentativo è però sviato dalla mancanza di uno strumento logico adeguato, che permetta di superare sia l'oggettivismo unilaterale che si ritiene (a torto come cercherò di dimostrare) proprio della tradizione, che il soggettivismo altrettanto unilaterale del pensiero moderno.

Questi scolastici, infatti, fondano la trascendentalità dell'intelligenza e della volontà umane su una intuizione sia pure implicita, su una percezione previa, dell'essere trascendentale (9) e di conseguenza dell'Essere trascendente (10) facendo riferimento all'assioma aristotelico-tomistico posto a fondamento di tale trascendentalità: « anima est quodammodo omnia » (11). Tale interpretazione però è manchevole perché interpretabile in due sensi, nessuno dei quali presenta una soluzione accettabile del problema dello spirito umano. Se infatti tale intuizione dell'essere nella sua infinitezza, che suppone implicitamente l'intuizione dell'essere divino, è il fondamento dell'apertura trascendentale dello spirito umano, abbiamo un chiaro ontologismo, che si dovrebbe considerare ormai superato e soprattutto non fondato. Se invece tale intuizione è una categoria, una funzione dello spirito umano nel senso kantiano di struttura, che non si può dire logica ma psicologoca-reale, dovremo concludere con Kant a un fenomenismo universale che per di più non si avrà modo di avvertire giacché tutte le nostre affermazioni filtrate attraverso la lente colorata della categoria dell'essere avranno per noi valore realistico. Ma come distinguere in questo caso verità ed errore? Sembra giusto richiamare a questo proposito l'accusa di soggettivismo che Gioberti muoveva a Rosmini. Parallelamente il nostro volere avrà un'indifferenza orgogliosamente stoica di fronte a tutti i beni finiti, giacché suo bene sarà solo l'Infinito (12), di fronte al quale non sarà possibile all'uomo assumere un atteggiamento critico e quindi consapevolmente libero, ma vi sarà un'adesione immediata (13).

E' tuttavia facile sul piano filologico, che però fonda un discorso teoretico, mostrare come questa dottrina non si possa dire in alcun modo tomistica. Non si è infatti avvertito che l'assioma « anima est quodammodo omnia » nel suo testo originario rimanda come a suo fondamento l'intelligenza umana, che consiste nel non avere nessuna struttura reale-contenutistica per l'intelletto possibile e per quello agente, la cui azione ha valore puramente formale, l'universalizzazione (14).

---

mando in particolare a K. Rahner, Uditori della parola, Borla '67. J. B. Lotz, Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata. Roma '61. J. De Finance, Essai sur l'agir humain. Rome '62.

(9) Cfr. Lotz o. c. pp. 89, 107, 113, 234-35 .Rahner, o. c. pp. 89-90.

(10) Cfr. Lotz o. c. pp. 50, 109, 113, 114, 173. Rahner o. c. pp. 92-95, 103-114. De Finance o. c. pp. 233, 236-37, 318, 327.

(11) Si vedano: In III De An. 13 n. 787; De Ver. 1, 1. Cfr. J. B. Metz, Antropocentrismo cristiano, Borla '69 pp. 55-58.

(12) Cfr. Lotz o. c. pp. 207-212; 214; 297-219. De Finance o. c. pp. 287-296; 308-317.

(13) A questo riguardo penso non si possano citare semplicemente i testi tomistici che affermano l'adesione necessaria a Dio qualora vi fosse conoscenza adeguata di Dio stesso. Tali passi, che avrebbero altrimenti valore naturalistico, devono essere integrati nella dottrina più complessa che stiamo esaminando.

(14) Ibid. 10 nn. 734; 738-39. Cfr I 75, 2 ad 3.

« Omne enim quod est in potentia ad aliquid et receptivum eius, caret eo ad quod est in potentia... sed intellectus noster sic intelligit intelligibilia, quod est in potentia

Discorso analogo si deve fare per il bonum umanistico e cioè per la volontà umana che ne è il fondamento, presentata a sua volta da Tommaso come caratterizzata da una struttura che esclude ogni contenuto, puramente formale quindi che consiste a sua volta nell'universalità (15). (Torna quindi come fondamentale il problema dell'universale in senso umanistico sul quale si sono appuntati gli sforzi e gli interessi di tanti filosofi e che forse non ha ancora trovato una soluzione soddisfacente. Mi riprometto di ritornare sull'argomento in altra occasione).

Pertanto l'assioma « anima est quodammodo omnia » si ribalta in quello « anima est quodammodo nihil » (16).

Tocca ora a noi chiarire il significato di questo nulla che non è reale o morale, nel qual caso fonderebbe un nichilismo dissolutore conoscitivamente e soprattutto moralmente come accade tipicamente in certe correnti assai note della filosofia dei nostri giorni (cfr. Sartre). Tale nulla invece

---

ad ea et susceptivus eorum, sicut sensus sensibilium: ergo caret omnibus illis rebus quas natus est intelligere. Cum igitur intellectus noster natus sit intelligere omnes res sensibiles et corporales, necesse est quod careat omni natura corporali... sic etiam si intellectus haberet aliquam naturam determinatam, illa natura connaturalis sibi prohiberet eum a cognitione aliarum naturam... et appellat intus apparens aliquid intrinsecum connaturale intellectui, quod dum ei apparet, semper impeditur intellectus ab intelligendo alia ». Concludit autem ex hoc quod *non contingit naturam intellectus esse « neque unam », id est nullam determinatam*, sed hanc solam naturam habet, quod est possibilis respectu omnium ». In III De An. 7 nn. 680-81; « Videmus etiam, quod sicut aperatio intellectus possibilis quae est recipere intelligibilia, attribuitur homini, ita et operatio intellectus agentis, quae est abstrahere intelligibilia. Hoc autem non posset, nisi principium formale huius actionis esset ei secundum esse coniunctum... Est enim intellectus possibilis in potentia ad intelligibilia, sicut indeterminatum ad determinatum. Nam intellectus possibilis non habet determinate naturam aliquam rerum sensibilium. Unumquodque autem intelligibile, est aliqua determinata natura alicuius speciei. Unde supra dixit quod intellectus possibilis comparatur ad intelligibilia, sicut tabula ad determinatas picutras. Quantum autem ad hoc intellectus agens non est in actu » ... « Si enim intellectus agens haberet in se determinationem omnium intelligibilum, non indigeret intellectus possibilis phantasmatibus, sed per per solum intellectum agentem reduceretur in actum omnium intelligibilium, et sic non compararetur ad intelligibilia ut faciens ad factum,... sed ut existens ipsa intelligibilia. Comparatur igitur ut actus respectu intelligibilium, in quantum est quaedam virtus immaterialis activa, potens alia similia sibi facere, scilicet immaterialia et per hunc modum, ea quae sunt intelligibilia in potentia facit intelligibilia in actu. Sic enim et lumen facit colores in actu, non quod ipsum habeat in se determinationem omnium colorum » ibid. 10 nn. 734; 738-39, cfr. I, 75, 2 ad 3.

(15) Cfr. De Ver. 22, 4 ad 2 e ad 3; 6 ad 5 già riportato; 25, 1 ad 3; I II 1, 2 ad 3; 1, 7; 10, 1 c e ad 3; 3. « Appetitus intellectivus etsi feratur in res quae sunt extra animan singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem: sicut cum appetit aliquid quia bonum est. » I 80, 2 ad 2; cfr. In De An. III 14 n. 804.

(16) Gli scolastici di cui vado parlando hanno avvertito il problema di tale struttura vuota, ma ne hanno colto solo alcuni elementi marginali (cfr. De Finance, op. cit. pp. 137-151) o lo hanno scartato probabilmente per i riferimenti negativi che comportava a talune correnti esistenzialistiche, ma anche, e direi soprattutto, perché non sono riusciti a vedere l'apriori come davvero formale, ma invincibilmente come contenutistico. Cfr. Rahner o. c. pp. 93-93, 11. Sono tentato di incolpare di questa difficoltà di concepire i trascendentali in maniera formale la tradizione iniziata con Suarez che intese il trascendentale unicamente in maniera reale, contenutistica quindi. A questo punto, però, mi pare doveroso dopo aver criticato i neoscolastici trascendentalisti, mettere in luce gli aspetti positivi del loro sforzo. Sono essi infatti che sulla scia di Marechal hanno avvertito il valore della problematica kantiana che si può riassumere nella rivoluzione copernicana la quale vuol mettere in luce la centralità della soggettività umana. Ritengo infatti che tale rivoluzione sia ormai irreversibile perché scienza e filosofia, nonché almeno per taluni aspetti teologia, sono inconcepibili senza la mediazione umana, della quale pertanto è indispensabile chiarire la natura.

ha valore di metodo perché essendo privo di contenuti e strutture reali sue rende possibile la oggettività e l'aderenza della conoscenza alla realtà e la autonomia del volere, di entrambe la criticità intrinsecamente riflessa (17).

Si salva e si fonda così il valore della tradizione col suo realismo, purificato però da quell'oggettivismo acritico che comunemente le è stato attribuito. Si salva e si fonda pure il valore del pensiero moderno con la sua rivoluzione copernicana che svela la centralità del soggetto umano, purificata dal fenomenismo soggettivistico e riportata ai suoi giusti limiti.

Questa dottrina diviene allora fondamento logico di un atteggiamento umano, spesso ricercato ma altrettanto spesso tradito dagli uomini, quello cioè di una povertà e disponibilità intellettuali e morali. Se infatti la mente umana non è dotata di intuizioni a priori, le sue verità saranno frutto di ricerca e scoperta faticose, sempre verificabili perché fondate su realtà pubbliche; non vi potranno essere dogmatismi autoritari che fanno appello a illuminazioni incomunicabili, privilegio esclusivo di alcune menti elette.

Parallelamente pubblici e comuni, almeno in linea di principio, saranno pure i valori perché posizioni personali prese in situazioni pubbliche. E' indispensabile (benché non torni qui opportuno discorrerne) aver presente la vicenda storica di questi diversi atteggiamenti, presenti rispettivamente nella reminiscenza platonica e nell'esperienza aristotelica, nell'illuminazione agostinistica e nella ragione tomistica, nel razionalismo intuizionistico cartesiano e nell'empirismo lockiano. Di grande rilievo sono le conseguenze pedagogiche del discorso che abbiamo fatto. Se scienza e valori non sono intuizioni ma scoperta e impegno nati dalla ricerca nella realtà aperta a tutti, con la modesta consapevolezza che non sono né definitivi né assoluti (18) sarà logico per il maestro a ogni livello essere disponibile per aiutare il discepolo nella *sua* ricerca le cui conclusioni potranno essere uguali a quelle del maestro ma anche diverse, nel qual caso toccherebbe al

(17) La consapevolezza implicita ovvia che il senso comune ha della mente come radicalmente aperta perché radicalmente vuota, che si esprime nella convinzione realistica, dà ragione del concetto di essere, altrettanto ovvio perché essendo a sua volta dialettico di tale apertura vuota, come ciò che la mente umana trova dinanzi a sé come non più vuoto ma al contrario determinato, oggetto possibile della sua ricerca. Per la riflessione filosofica allora tale concetto dell'essere non è più infinito in senso positivo, ma indefinito (trascendentale) e attende di essere definito di volta in volta dai contenuti offerti dalla ricerca. Tale concetto è così applicabile a tutti gli enti, ma non in senso positivo, come inglobante cioè, sia pure in maniera confusa, tutti gli enti e l'Ente, bensì in senso dialettico-formale e quindi problematico. Mi pare che questo discorso renda conto delle affermazioni tomistiche del concetto di essere come primario e delle altre che dicono il concetto di essere indeterminatissimo. « Ens simpliciter, id est universaliter dictum, dicitur multipliciter ». In VI Met. 2 n. 1171. « sicut esse in universali acceptum ad infinita se *potest* extendere, ita divinum esse infinitum est », De Pot. 1, 2. Cfr De ente et ess. VI ed. Boyer, Romae 1966 p. 48 Cfr. in particolare Galimberti, Etica e morale pp. 53-57.

(18) L'assolutezza si può intendere però in due sensi ben diversi: come assolutezza formale in quanto nessun elemento o preconcetto soggettivo perturbatore deve intervenire nella rappresentazione (a questo riguardo la rappresentazione kantiana non può essere che « fenomenica » in quanto la mente è dotata di categorie, suoi preconcetti, che deformano la rappresentazione della realtà). In questo senso l'assolutezza è conciliabile col condizionamento, purché questo sia analitico, immanente cioè alla struttura stessa della rappresentazione. E' chiaro che le nostre rappresentazioni potranno essere dotate solo di questa assolutezza, giacché sono condizionate in modo molteplice: il giudizio dal ragionamento, il concetto dall'intuizione sensibile. Assolutezza si può pure intendere in senso reale, come esclusione di ogni condizionamento, intuizione diretta della realtà, ciò che può essere proprio solo della mente divina.

maestro rifarsi discepolo e imparare ancora qualcosa. Se poi i discepoli a loro volta non avranno intuizioni private sarà tagliato alla radice qualsiasi privilegio (sul piano logico di cui stiamo parlando, non ovviamente su quello fisico-psicologico) che non sia quello dell'impegno e quindi del merito personale.

Mi sia concesso citare a questo punto il passo della « Critica della ragion pura » in cui Kant accenna alla dottrina dei trascendentali propria della tradizione alla quale egli non concede un valore specifico irreducibile alla sua dottrina delle categorie, ma alla quale riconosce di aver avuto un suo interesse se ha potuto persistere nel pensiero di tante generazioni.

Kant permette di puntualizzare taluni aspetti di questa dottrina che da quanto abbiamo visto dovrebbero risultare ben individuati, soprattutto il suo carattere logico e formale « Questi presunti predicati trascendentali delle cose non sono altro che esigenze logiche e criteri di ogni conoscenza delle cose in generale [...] solo che queste categorie, le quali si sarebbero dovute prendere propriamente nel significato materiale, come appartenenti alla possibilità delle cose stesse, gli antichi le adoperavano in realtà solo in un valore formale, come appartenenti all'esigenza logica nel riguardo di ogni conoscenza; e non di meno di questi criteri del pensiero facevano incautamente proprietà delle cose in se stesse » (19). Per un aspetto è vero che questi predicati trascendentali possono essere, e di fatto lo sono nella scolastica, concepiti come « proprietà delle cose in se stesse »: abbiamo visto come si possa giustamente attribuire loro un significato reale; secondo un'altra prospettiva però, fondamentale, possono essere concepiti come « esigenze logiche e criteri di ogni conoscenza delle cose in generale », compito che possono assolvere in quanto riconosciuti come puramente « formali » proprio perché « appartenenti all'esigenza logica nel riguardo di ogni conoscenza ».

Il discorso di Kant è unilateralmente rivolto al problema della conoscenza e riduce a questo il ruolo dei trascendentali (terminante, proprio per questo, nel fenomenismo), mentre in Tommaso il problema del bonum ha un interesse prevalentemente morale, ossia operativo (e non è proprio per questo insidiato da alcun soggettivismo).

Questo mi permette però di puntualizzare un aspetto del nostro problema che ritengo fondamentale per molte ragioni: cioè la correlatività di verum e bonum tra loro, e di entrambi con l'ens.

I primi due trascendentali infatti nel senso umanistico non possono essere intesi come indipendenti, sebbene debbano essere tenuti distinti. Sono, infatti, note le affermazioni di san Tommaso per le quali l'attività conoscitiva intellettuale è fatta vivere dalla volontà che persegue la ricerca del vero come un bene umano, con lo sforzo di eliminare ogni interferenza e pregiudizio soggettivi per far parlare la realtà così come è, permettendo in tal modo un discorso valido oggettivamente e quindi universalmente (20); d'altra parte la volontà ha nell'intelligenza il mezzo, lo strumento, che permette alle sue decisioni di essere universali, intendendo fondamentalmente

(19) E. Kant, Critica della ragion pura. Laterza, Bari, '63. Analitica dei concetti. C. 1 sez. II par. 12; p. 124.
(20) Cfr. De Ver. 1, 2 ob. 3 e risposta; 22, 1 ad 8.

con ciò il modo della loro autonomia dalla pura sensibilità sempre particolare, immediata.

Con questo abbiamo ritrovato anche un altro assioma tipico della dottrina dei trascendentali, « ens verum bonum conventurtur », che si rivela valido anche per i trascendentali nel loro senso ontologico. Il vero è fatto vivere dal volere come suo bene, mentre a sua volta diviene strumento dell'autonomia del bonum (21); l'uno e l'altro in quanto puramente formali, trovano nell'ens il loro termine formale correlativo e, nella realtà, i loro contenuti.

Si deve però insistere non solo sulla convertibilità, ma anche sulla distinzione di ens verum e bonum che rende pregnante di significato la loro convertibilità, perché pone in evidenza i loro rispettivi ruoli che rendono possibile nell'economia dello spirito umano l'oggettività del conoscere e la autonomia del volere per quanto riguarda il verum, la vita effettiva di questo metodo formale, che è l'intelligenza nell'uomo, per quanto riguarda il bonum; il concretizzarsi di entrambi dal punto di vista dei contenuti per l'ens. I trascendentali quindi « non sunt idem ratione ».

Lo spirito umano compare allora come la vita reale di un metodo che per parte sua non è realtà ma forma; l'essere di un non-essere calato nella realtà, come abbiamo cercato di illustrare.

GIULIO BOGGI

(21) Cfr. I II 9, 1.

DITTATURA DI CLASSE
E AUTOGOVERNO DELLA SOCIETA'

(Un'interpretazione del maoismo)

La rivoluzione culturale degli anni 1966-1969 ha ristabilito un rapporto tra la Cina e l'Europa. L'Europa ha così conosciuto una misura diversa della Cina, diciamo pure una misura insospettata finché è durato il vincolo di vassallaggio ideologico che l'ha mantenuta nell'ombra dell'Unione Sovietica. La rivoluzione culturale ha riportato il distratto sguardo dell'Europa sulla Cina dopo che l'Europa si è trovata in casa, esportata dalla Cina, la cultura della protesta e della contestazione. Ma ancor prima della rivoluzione francese, l'Europa subiva il fascino della Cina, il quale consisteva in una cultura che poteva essere usata a sostegno del nascente culto della ragione. Non a caso Voltaire additava nel razionalismo confuciano l'autentica filosofia di una umanità civile e Leibniz riversava la propria ammirazione sulla realtà della politica cinese perché, in quel sistema, aveva scoperto l'onnipotenza dell'etica; addirittura Quesnay, capo scuola dei fisiocratici, veniva proclamato erede e successore di Confucio.

Ma non per molto l'Europa riuscì a mantenere, nei confronti della Cina, un rapporto che si regolava sulle idee, sotteso, cioè, all'intera realtà politica ed economica che, invece, si faceva alla ribalta finendo col dissolvere ogni precedente forma di conscio e distaccato rispetto. Un rapporto di stretta natura commerciale era stato iniziato, attorno alla prima metà del XVI secolo, da navigatori portoghesi. Ci si accostava, allora, ad un paese dall'unità non compromessa, geloso custode di una civiltà estremamente ricca; il popolo cinese poneva ogni cura nel mantenersi separato dagli altri in un isolamento che aveva il valore di una condizione per progredire secondo le linee del proprio pensiero e della propria cultura.

Il crollo di questo tenace proposito è da far risalire allo scontro con l'Europa, come avvenne nel XIX secolo; saltava l'immagine di una Cina pressocché immutabile nel suo lento evolversi, mentre veniva in luce il grado di dissolvimento politico economico e sociale in cui quel paese versava. L'espansione europea in Cina fu il segno di una trasformazione di stato d'animo e di riflessione oltre che di un disegno politico sorretto da una volontà di preminenza, punto nodale di una raffigurazione del mondo in cui l'Europa tendeva a mutare un ruolo politico a breve raggio in un tentativo onnidominante. Non si trattò, in verità, di una espansione di tipo territoriale ma piuttosto di una corsa per accaparrarsi zone di influenza su cui stabilire basi commerciali, sicure fonti di privilegi economici. Ma ciò

inevitabilmente finiva per concretarsi in un attentato alla sovranità dello stato cinese che gli esponenti della dinastia mancese, appoggiati ad uno sclerotico apparato burocratico, non erano in grado di sventare. Così, ad opera delle potenze europee, alla Cina stava per toccare la sorte di uno stato coloniale. Sul finire del XIX secolo, infatti, l'Inghilterra era padrona nello Chekiang, la Francia controllava lo Yunnan, la Russia si installava nello Liao-tung e la Germania si piantava nello Shantung. Ma gli europei erano anche apportatori di una cultura. Essa si trovava in una singolare fase del suo processo: non poteva ancora vantare solide conclusioni e nel medesimo tempo si era troppo allontanata da quel sostrato di valori da cui si era mossa con l'intento di riconvertirli in elementi costitutivi, capaci di reggere un nuovo sistema.

La cultura europea non offriva né mezzi per l'azione né rappresentava una esperienza valida a collegarsi, omogeneamente, col tentativo di scoprire la nascosta totalità della vita in cui poteva riassumersi il punto focale della millenaria cultura cinese: essa era soltanto sintomo di contingenza e, introdotta bruscamente nella realtà cinese, non poteva che produrre o fragili connessioni o decise ripulse.

Il pensiero liberal-democratico che si era sviluppato in Europa, pur ponendo in relazione il concetto di una natura assolutamente immanente con il problema di una dottrina della società e dello stato, non ne aveva rischiarato la soluzione fino in fondo. Sussisteva ancora vigoroso un filone legato all'individualismo che faceva del calcolo edonistico un valore: per questo ogni particolarità, ogni forma di utilitarismo, inseriti in un quadro di legittimità, impedivano che in una situazione sociale l'organicità si costituisse come categoria fondamentale della vita collettiva. Si poneva anche il tentativo collaterale di instituire un paragone tra evoluzione sociale ed evoluzione biologica sicché ne derivava che il progresso di una società, assente ogni interiorità, si poneva come la risultante di un processo unitario di selezione.

L'atteggiamento dello spirito cinese non andò oltre un accoglimento passivo di queste idee; esse non misero radici, pur contribuendo alla problematica della condotta politica cinese. La debolezza del Kuomintang è anche da imputare a questo oscillare tra sistemi di concetti incapaci di una raffigurazione omogenea della realtà cinese e delle sue necessità; il carattere dell'azione politica si atomizzava in tante avventure che si intrecciavano e si condizionavano, disperdendo ogni forza destinata a creare nuove condizioni di vita. La rinascita della Cina partiva da un ritrovato senso della tradizionale unità e da un risveglio dell'orgoglio di nazione. Manifestazioni politiche, tra le più significative nei risultati, furono la rivoluzione del 1911 che pose fine alla dinastia manciù e quella del 1919 che va sotto il nome di « movimento del 4 maggio » e che fu opera inizialmente degli studenti della università di Pechino che riuscirono a far ritirare dal governo repubblicano la delegazione cinese alla conferenza della pace per l'indignazione sollevata dal passaggio dei diritti ex-tedeschi nello Shantung al Giappone, sottraendo quella penisola alla sovranità della Cina.

Sono le consistenti tracce di un nazionalismo che si irrobustirà sull'esempio della rivoluzione russa interpretata come una sfida alle potenze dell'Europa occidentale ancor prima che come creatrice di una nuova dimensione nell'ordine sociale. Una realtà, quella russa, che si costruiva, agli

occhi dei cinesi, come potenza concorrente ed antagonista delle occidentali ma poco avvertito era ancora il legame con il contenuto degli interventi sulla realtà sociale, nell'ambito della società. Si cominciò a parlare tardi di marxismo in Cina; alcuni articoli comparvero su « Nuova gioventù » nel 1920 e la costituzione del partito comunista cinese porta la data del 1921. Ma esso era allora ben poca cosa di fronte ai movimenti nazionalisti, con i quali in seguito verrà in urto ma sui quali lentamente riuscirà a stabilire la sua egemonia.

Il nazionalismo cinese crebbe con caratteri assolutamente diversi da quello europeo. La diversa formazione ed il diverso sviluppo rivelano, nella maniera più patente, la grande differenza che corre tra il nazionalismo di tipo europeo che sovrapponeva una ideologia alla tradizione e quello caratteristico della Cina teso a recuperare, accanto alla indipendenza dalle potenze straniere, la propria intima natura, posta fuori binario dalla invadenza europea. L'anima del mondo cercava se stessa per riesprimersi su un piano politico e culturale secondo un ritmo creatore di nuovi equilibri.

La rinascita della Cina non poteva essere ormai che un più o meno consapevole incontro del confucianesimo col marxismo. Il marxismo si presentava come una cultura che non voleva distruggere l'essenza di tutto ciò che rientrava nell'ambito della tradizione culturale cinese. Non fece del confucianesimo il capro espiatorio dell'arretratezza cinese né proclamò che la dissoluzione di quel vecchio mondo era la premessa di una nuova esistenza e di una nuova coscienza nazionale. Né, d'altra parte, il marxismo si era esposto a gravare sulle forme quasi impalpabili della cultura cinese; le quali, ancorché incapaci di produrre il nuovo da sole, erano tuttavia in grado, una volta integrate, di sorreggere una costruzione non frammentaria.

L'ingresso del marxismo in Cina non fu causa di alcuna metamorfosi dei punti di orientazione tradizionali della cultura cinese: il marxismo sottopose le antiche forme ad una spinta dialettica storico-filosofica tale che l'anelito alla totalità, cristallizzato in esse, raggiunse il livello della vita sociale con cieca irruenza. Il marxismo ha rappresentato l'elemento chiave del passaggio dalla stasi collettiva al movimento collettivo, senza mutare od alterare i fini del millenario pensiero cinese: un massimo di umanità, una vocazione mai tradita alla vita comunitaria, intensamente vissuta. Il nesso, perciò, tra confucianesimo (nel quale comprendiamo le correnti del taoismo e del buddhismo che con esso in Cina trovarono una base di amalgama) e marxismo non va ricercato in una sorta di sincronismo formale né in un parallelismo di natura concettuale. Sta invece nel significato complessivo di una realtà totalmente immanente che disperatamente cerca di superare l'estraneità del mondo mediante una forza che risveglia stati d'animo, e questo è il contributo del confucianesimo, oppure mediante la attivazione di forze storicamente individuabili come rivoluzionarie, e questo è il contributo del marxismo. Ma la logica interna della connessione presenta anche altri elementi che scopriamo legati con indissolubili fili. Il marxismo ha considerato infruttuosa ogni aderenza alla metafisica; il confucianesimo ha una lettura obbligata in chiave cosmologica. Il cinese alieno da ogni astrazione filosofica considera la società umana come immagine del cosmo stesso. E' l'armonia del cosmo, dunque, che fa da modello alla società che a quell'armonia deve corrispondere. La cosmologia detta le sue regole alla filosofia politica ed il concetto della ricerca dell'armonia nella società ne è la

base. Esso s'apparenta col concetto della necessità dell'alternativa di classe connaturata nel processo storico.

Le conseguenze in linea teorica sono le medesime: ecco già un accenno alla coerenza. Tutto ciò che per il confuciansimo era un limite, per il marxismo rappresenta una situazione transeunte. Esso sembrava disporre a proprio piacimento delle forze necessarie a dare uno sbocco pratico a quello che nella tradizione cinese era rimasto nella sfera del possibile: il marxismo si compiaceva dell'impossibile. E l'attrazione esercitata dal marxismo fu così potente che il popolo cinese lo adottò come il sentiero che garantiva il recupero della sua stessa anima. Lo zelo che l'ha ravvivato gli ha fatto percorrere questa strada fino alla fine.

Il mondo cinese è divenuto così esclusivamente condizionato dal bilanciamento del confucianesimo col marxismo che tutto, sia il positivo come il suo contrario, ha potuto svolgersi solo in quanto rapportato a quella sintesi di idee; su di essa ha poggiato la vitalità immanente dall'azione politica, un'azione con dimensioni collettive in cui ogni azione individuale scopriva il principio della sua obiettivizzazione, ricavandone un accrescimento, poiché veniva a porsi direttamente ed immediatamente all'altezza della società. Tutto ciò rimaneva al di fuori di ogni forma convenzionale di vita associata, ma tracciava i contorni di una società in cui l'unità del movente e dell'obbiettivo acuiva la nostalgia di un tempo del compimento fino al punto di far ritenere la sua attuabilità una sicura prospettiva storica. Ogni criterio di interpretazione del maoismo non può discostarsi, senza scapitare, da queste conclusioni. Del resto tutta la storia della Cina dal 1949 ad oggi sta a testimoniare l'assoluto prevalere di una linea metapolitica, al cui centro si situava la Cina stessa col suo secolare e profondo desiderio di armonia, su di una linea politica che aveva solo il compito di rappresentarla storicamente nel suo movimento e nel suo sviluppo. La Cina ha guardato più a se stessa, al suo assetto interno, all'immagine della propria perfezione immanente, proiettata in un futuro da conquistare giorno dopo giorno, che non al mondo esterno, infecondo di successi storici nella fase di creazione di una società civile libera da ogni unilaterale elemento ideologico.

Il marxismo di Mao era autentico nel 1927 quando, attraverso i suoi strumenti critici, riuscì ad individuare l'effettiva forza che si opponeva a quella che era la struttura vera del potere in quel tempo. Mao si pose ad organizzarla e fu infatti la sollevazione delle masse rurali a consentirgli la vittoria. Diventava, dunque, protagonista della storia la classe dei contadini che, da sempre, ha fornito la caratteristica al tipo umano della società cinese. E' a partire da questo elemento sociale che poteva nascere una visione cosmologica della realtà, tramutatasi in prassi rivoluzionaria, dopo l'incontro col marxismo. Tuttavia il marxismo mostrerà, in Cina, una efficacia esclusivamente strumentale.

Ciò che invece porterà avanti la Cina sarà il tentativo di comunione permanentemente dialettica tra la raffigurazione del cosmo e la realtà della società che conduce ad un processo continuo e vitale, il quale modella la società come un edificio in costruzione ed incessante ricostruzione. Il 1949, perciò, non rappresentò, per la Cina, un punto di arrivo né l'inizio di una trasformazione della società che dovesse, poi, arrestarsi una volta realizzati i postulati del marxismo nella sfera dei rapporti di produzione, ma l'occasione offerta al genio cinese di rendere tangibile e storica un' intuizione

della perfettibilità della società, alimentata dalla coscienza della forza di mutazione che è nella natura, assunta ad archetipo.

La proclamazione della repubblica popolare cinese portava già alla elaborazione di un « programma comune » che garantiva, tra l'altro, alle minoranze nazionali il diritto all'autogoverno, per la prima volta nella storia cinese. Verrà poi nel 1956 la politica dei « cento fiori » e nel 1958, con le « comuni popolari », la collettivizzazione totale. Non è da credere, però, che la realtà costruita e ordinata abbia corrisposto ai fini della sua congegnatura. Gli accenni ad un indietro sono stati forse più consistenti di quelli ad un avanti. Ma il risultato complessivo è stato, comunque, quello di un totale travolgimento della topografia sociale convenzionale, anche rispetto a quella esistente nell'intero mondo comunista. Il ritiro dalla presidenza della repubblica di Mao Tse-tung, all'inizio del 1959, a favore di Liu Shao-chi può essere interpretato come un arresto sul piano della sperimentazione di forme nuove di organizzazione sociale ed un tentativo di deviare la carica emotiva delle masse cinesi verso compiti che, di per sé, riproponevano l'iniziativa dello stato ed il ritorno di esso a posizioni di preminenza nella società.

Nel 1962 la Cina rimetteva in discussione con l' India le frontiere himalaiane e ne nasceva uno scontro armato; nel 1964 rivendicava all'Urss territori ceduti alla Russia zarista attraverso trattati non stipulati su basi di parità e si spingerà, più tardi, fino a vere azioni di guerra. A questo punto la rivoluzione culturale giunge ad interrompere questa parentesi mentre riprende e va oltre i termini della linea politica abbandonata alla fine del 1958. Si vuole che il suo risultato sia la costituzione di una « comune popolare cinese » in cui venga a scomparire in definitiva lo stato, plasmato secondo gli intendimenti di una burocrazia rossa e ormai simbolo di tutto ciò che si oppone all' autogoverno della società. Un nuovo principio di legittimità, dunque, si fa strada e viene in luce, come realtà effettiva ed operante; è il principio che ciascuna coscienza prevale su ogni potere e si pone essa stessa, concretamente, nella espressione della sua volontà, come unica ed autentica giurisdizione. Si dissolve il concetto di classe anche se esso rimane nel linguaggio; però è venuto meno il suo connotato sociale e di conseguenza la classe non costituisce più né una qualifica rivoluzionaria né un attributo reazionario.

Ecco come, da un lato, il maoismo sconfessi l'oggettivismo integrale del marxismo e, dall'altro, dilati talmente il concetto leninista del partito e dell'ideologia da tramutare l'uno in quello di popolo, l'altro in una sorta di pan-ideologismo che chiude tutta intera la società e la spinge verso l'autocompletamento. Cade la classe come categoria storica e di questo titolo si appropria la società nel suo insieme; non è accaduto in Cina quel fenomeno di translazione, che si conosce invece in Europa, per cui una categoria storica si cambia in una categoria metafisica, rendendo una mera finzione la contrapposizione tra le forze egemoni e quelle di alternativa.

Il problema della dialettica nella società, la sua sussistenza, non poggia più su entità storiche in opposizione, ma si risolve nella emersione, a livello storico, di una ideologia « naturale » che porta con sé la raffigurazione di una vita sociale che la società tenta di far sua, attraverso esperienze continue e successive. Per questo il maoismo è destinato ad

andare oltre Mao; la forza della sua influenza non può essere cancellata perché il nuovo che si reclama segue dai trascorsi del vecchio.

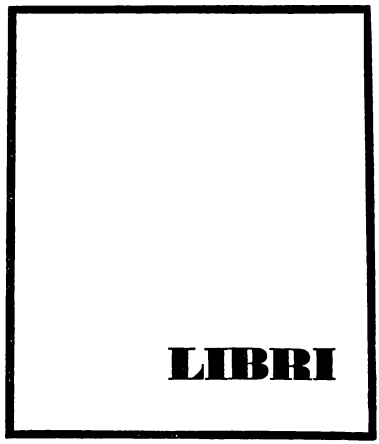
Mao ha posto fine alla rivoluzione culturale usando della forza e della compattezza dell'esercito, che sotto la presidenza di Liu Shao-chi si era rafforzato e rinsaldato; ma ha acceso una tensione teorico-pratica che mantiene attive, nella società, le forze verso un orientamento che impedisca la liquidazione della rivoluzione culturale ed anzi ne porti avanti le potenzialità inattuate. Il modello è la comune di Parigi del 1871; una esperienza europea poco approfondita dagli storici che, per lo più, si sono attenuti al giudizio di Marx che, in essa, aveva salutato un esempio di dittatura del proletariato. Dopo la rivoluzione culturale che dalla comune di Parigi ha tratto la determinazione di un nuovo schema istituzionale, l'analisi di Marx può essere sottoposta a revisione.

La questione centrale consiste nel saper vedere il diverso fondamento su cui poggiano l'autogoverno della società e la dittatura di classe. Un problema tutt'altro che irrisolvibile nelle attuali condizioni storiche. Non c'è società civile oggi che non sia come contaminata dalla legge di natura che si manifesta a livello storico nella ricerca e nella volontà di rendere concreta la sovranità di ciascun uomo, nella sovranità della società; è un bisogno di compimento che produce contestazione e rivoluzione ma che non è vinto né deluso e tanto meno appagato dalla ormai chiara coscienza dei limiti della taumaturgia rivoluzionaria. Quel che è certo è che il principio della dittatura del proletariato là dove non si è incarnato in forme di stato totalitarie si è come metamorfosato nel principio dell'autogoverno. Ma l'autogoverno rimane tuttora un principio che la rivoluzione ininterrotta, come è avvenuto in Cina, non è riuscita a tradurre in realtà.

A questa esperienza cinese è giusto attribuire un rapporto con la storia presente dell'Europa. La Cina ha offerto all'Europa delle risposte, ha posto innanzi all'Europa delle soluzioni; ha trovato però l'Europa impreparata, ferma al punto di contraddizione tra storia e filosofia della storia, abituata dalla politica a giudicare della Cina, attraverso lo specchio deformante della logica dei blocchi. Eppure l'esperienza cinese non è così lontana e anche se risulta impossibile instituire un paragone di situazioni storiche non di meno essa può valere a far riscoprire all'Europa il fondamento trascendente della società che diminuisca la distanza che separa la storia dall'escatologia.

Siamo in un momento storico di confluenza dei popoli e delle loro particolari esperienze attorno ad un medesimo nodo cruciale: la realizzazione dell'autogoverno, il principio di legittimità che scaturisce senza mediazioni dalla legge naturale e che solo può fondare l'ordine civile e morale coi caratteri dell'universalità.

ODDO BUCCI


LIBRI

Recensioni di:

Gianni Baget Bozzo

Bonifacio Baroffio

Arturo Boschieri

Filippo Garrone

Claudio Leonardi

Giorgio Sola

HANS KUNG: « INFALLIBILE? UNA DOMANDA » - Traduzione di G. Re, Queriniana editrice, Brescia 1970, pp. 296.

L'autore ha esposto sistematicamente in altre opere sia la sua ecclesiologia che la sua posizione di fronte alle questioni del momento: il suo pensiero non sembra su questo punto in evoluzione. Il libro non è stato suggerito da un interesse specificatamente teologico e non ha unità organica. Esso comincia con un attacco a Paolo VI e finisce con un elogio al cardinale Suenens, cui segue, sùbito dopo, l'indicazione di un papa del futuro, ricalcato sui temi dell'intervista dell'arcivescovo di Malines.

Gli scopi pratici del libro sono, dunque, manifesti. Non esiste una discussione della notizia teologica di infallibilità della Chiesa, dei suoi rapporti con la teologia della Chiesa corpo di Cristo, di manifestazione e conoscenza del mistero, di tempio dello Spirito Santo. Il fondamento della infallibilità, sia in termini di Scrittura che di tradizione, non è preso in considerazione.

Non ci troviamo più di fronte a un libro formalmente e autenticamente teologico, ma a un testo che è solo materialmente tale, uno zibaldone di tutte le discipline; dalla filosofia del linguaggio alla storia politica moderna e a quella ecclesiastica medievale, senza che si possa da questo risalire a una precisa unità di metodo.

Diversamente dal libro sulla Chiesa (e persino da quello sulla veracità) è pertanto impossibile discutere di questo libro come di una tesi teologica in senso proprio.

Non ci pare perciò opportuno discutere le tesi di Küng che si situano fuori dall'esposizione positiva del suo proprio pensiero. Crediamo che l'autore non si illuda di aver dimostrato che l'infallibilità del magistero ordinario del corpo episcopale sia una novità infondata tirata fuori dal secondo concilio Vaticano o che l'infallibilità papale sia dovuta al falso isidoriano. Le espressioni che sembrano inclinare in questo senso (p. 96; pp. 131 sg.) non possono essere seriamente sostenute, tanto maggiormente in quella forma assertoria e sbrigativa che, qui particolarmente, l'autore predilige.

L'autore non si sforza di stabilire delle tesi critiche. La parte critica dell'opera è un saggio di polemica non di ricerche. L'autore usa un certo disprezzo accademico tedesco verso gli arretrati papi, vescovi e teologi romani: le cui affermazioni, per lui, mancano abitualmente del minimo fondamento esegetico e critico. Il fondamento che il Küng offre non va mai oltre la citazione di due libri e alcuni articoli. Tra questi, anche la tesi di laurea di prossima pubblicazione di un suo allievo e che sembra, a quel che ne dice il relatore, un tentativo di applicare l'analisi del linguaggio, e in una forma abbastanza radicale, alla dogmatica. Questa parte critica ha lo scopo di giungere alla parte conclusiva dell'opera (che inizia a p. 178) con un lettore convinto della nullità intellettuale e culturale dell'avversario.

A pagina 178 comincia la tesi di Küng sull'infallibilità. Essa ci è già nota dall'ultimo libro dell'autore sulla veracità: ecco ad ogni modo la definizione che Küng dà della infallibilità: « La Chiesa viene conservata nella verità nonostante tutti gli errori sempre possibili » (p. 202). E' un'applicazione della formula ecclesiologica generale del Küng per cui la buona essenza della Chiesa vive sempre nella sua cattiva essenza storica. La Chiesa è la conservazione e a un tempo la contraddizione del regno. E' l'ecclesiologia del simul peccator et justus che Küng ora ci offre.

Una tale definizione di « infallibilità » non può però essere espressa con questa parola: e Küng deve di fatto rivederla. Egli preferisce allora quelle di « indefettibilità » e di « perennità della verità ». « La verità della Chiesa non dipende necessariamente da determinate proposizioni infallibili, ma

dal suo restare-nella-verità attraverso tutte le sue proposizioni, anche quelle erronee » (p. 211).

Ma che senso ha rimanere nella « verità » mediante una proposizione erronea? ha senso tale affermazione o è contraddittoria?

Esistono due posizioni, una antica e una recente, che, con argomentazioni diverse, hanno posto l'ordine divino o l'ordine escatologico al di sopra e al di fuori della nozione di verità, intesa come l'oggetto formale dell'intelletto umano. Pensiamo alla teologia apofatica e ai moderni teologi della speranza. Per i primi nessuna affermazione teologica ha in sé senso perché la realtà divina è assolutamente inesprimibile nel discorso umano. La teologia negativa ha una profonda eco nei teologi moderni, da Barth a Ramsey. Per i secondi l'escatologia è interamente al di là di ogni prefigurazione attuale e dunque di ogni conoscenza intellettuale.

Ma Küng non segue nessuna delle due strade. Paradossalmente, egli sembra voler sostituire la nozione di infallibilità del Vaticano primo con la propria nozione di « indefettibilità ». La « indefettibilità è una verità di fede » (p. 217).

Ma che significa ciò veramente? Che significa ancora « verità di fede », una volta che viene escluso che la fede abbia per oggetto un messaggio dottrinalmente determinato e intellettualmente assimilabile, cioè, propriamente, su di una « verità »?

Qual'è dunque la natura e l'oggetto della fede, per Küng? La fede viene definita come un' « avventura », un « rischio » nel senso che essa non ha un fondamento razionale sicuro. La conoscenza è al termine, non all'inizio dell'atto di fede: ma è una conoscenza che porta non sull'ordine divino ma sulla comunità dei credenti.

La fede diviene così un'affidamento alla comunità, una partecipazione ad essa.

Il termine dell'adesione cristiana non è più Dio mediante la Chiesa e nella Chiesa, ma la Chiesa stessa: è nella inclusione nella totalità ecclesiale che il singolo trova l'ordine salvifico. Esperimentando la Chiesa come realtà umana egli, di fatto, partecipa alla comunità salvifica. Nella visione tradizionale è sempre mediante il personale rapporto del singolo con Dio che passa il rapporto interumano, la Chiesa. Qui è viceversa.

Così dalla critica del papa e dell'episcopato infallibili, Küng giunge alla concezione della comunità-totalità. E' inconsueto e ironico paragonare la critica che Küng fa del papato alla critica nazista dello stato liberale: ma l'ironia, qui, è nelle cose. Il nazismo criticava il diritto e lo stato come astrazioni, che alienavano, mediante il culto della legge scritta, l'individuo dal vivente rapporto con la comunità. Küng critica una Chiesa che si manifesti anche in proposizioni normative ed in leggi obbliganti. Vi sostituisce una chiesa comunità totalizzante nel cui essere il singolo si immerge, senza riflessione, poiché qui essere ed esser-vero sono la stessa cosa (p. 211), nel senso che la verità coincide semplicemente con la realtà.

La Chiesa è perciò una comunità salvifica, nonostante essa insegni cose false. Qui il rapporto della persona con il trascendente e con l'universale è spezzato: l'individuo non ha rapporti che con la totalità sociale, con la comunità, intesa come realtà includente il singolo prima e oltre ogni determinazione personale.

Norme razionali che abbiano la funzione di portare la realtà trascendente al livello dell'intelletto umano e della sua universalità non hanno, dunque, senso. Dogmi e leggi, ausilî costruiti per guidare la ragione a comprendere e a vivere la rivelazione divina, cedono di fronte alla partecipazione volontaristica ad una comunità la cui « infallibilità » è non diremmo metarazionale, ma addirittura antirazionale.

Nella ecclesiologia tradizionale l'infallibilità di una determinata autorità in determinatissimi atti fa della Chiesa una comunità regolata da una legge, cui tutti sono egualmente tenuti a sottostare. Il papa e i vescovi sono infallibili solo a certe condizioni, non in ogni caso. Ma la comunità infallibi-

le oltre la dottrina, capace di assorbire il singolo e di garantirlo anche quando essa gli dice il falso, è una comunità in cui razionalità e diritto non hanno più senso. Essa è esprimibile non più in termini spirituali ma in termini esclusivamente sociologici.

Ci vien fatto di cercare la continuità nella cultura di questi fenomeni, di questa contrapposizione costante tra la comunità del cuore e la società fondata sulla ragione e sul diritto; tale continuità è il comune sustrato di fenomeni politicamente (e apparentemente) tanto diversi quanto idealmente così comuni.

L'infallibilità della Chiesa docente è un'infallibilità normata dalla Scrittura e dalla tradizione, limitata dalla stessa particolarità degli atti con cui si esprime. E' una Chiesa in cui il cristiano è portatore vivente della tradizione perché è un tempio dello Spirito di Dio e ha un divino diritto a che la verità della tradizione e della Scrittura sia norma per tutti, papa, vescovi e fedeli. Ma nella chiesa di Küng la comunità è perenne e « infallibile » senza una verità di dottrine e di norme: è una comunità in cui il singolo è incluso oltre la sua razionalità e dunque oltre la sua libertà.

G. B. B.

JÜRGEN MOLTMANN: « THÉOLOGIE DE L'ESPERANCE » - Traduit de l'allemand per F. et J. P. Thévenaz, editions du Cerf - Mame, Paris 1970, pp. 240.

Il libro nasce come una critica ed una risposta teologica al *Prinzip Hoffnung* di Ernst Bloch: si tratta per il Moltmann di dimostrare che l'unica possibilità significante di speranza per l'umanità è la resurrezione dei morti: e che qualunque prospettiva che si situi soltanto sul piano dell'utopia e non su quello dell'escatologia rimane al di qua della speranza umana. La critica è contenuta nell'« appendice » al testo, in cui il Moltmann contrappone la sua teologia della speranza al « principio speranza » di Bloch.

Tutto il libro espone invece un'alternativa, e un'alternativa che si pone come teologica: è dunque in primo luogo come elaborazione specificamente teologica che la « teologia della speranza » deve essere apprezzata.

Intenzione del Moltmann è di considerare alcuni problemi classici della teologia cristiana, nella sua forma protestante, in riferimento al tema escatologico.

Si può dire che la linea di fondo della tesi dell'autore è di sostituire il ruolo fondamentale che nella teologia protestante svolge la *fides qua,* per sostituirvi la speranza. Ciò lo si vede con riferimento a due classici temi *de fide* che qui vengono trattati direttamente in riferimento alla speranza: cioè la rivelazione (e la conoscenza di Dio in genere) e la storia. La rivelazione è per il Moltmann la manifestazione dell'escatologia: tuttavia tale manifestazione non è qualcosa che può essere positivamente conosciuto: è piuttosto qualcosa che non può essere positivamente riconosciuto.

Il momento conoscitivo, in quanto suppone una *adaequatio rei et intellectus,* è negato: è l'*inadaequatio rei et intellectus* che è propriamente il volto della rivelazione quaggiù. Così la nozione di fede è sostituita da quello di speranza. La speranza è l'attesa di ciò che non si è ancora manifestato.

Ciò che è possibile conoscere lo è a titolo di anticipazione, ma di un'anticipazione che si manifesta come tale proprio nella sua irriducibilità ad ogni conoscenza di questo mondo, e dunque a ogni conoscenza «autentica».

Il ruolo della teologia negativa, e soprattutto dell'eredità barthiana, è notevole: ma il Moltmann critica, dal suo punto di vista, il Barth e il Bultmann. Essi pongono l'esistenziale o

la parola divina in uno spazio metatemporale, eterno: laddove, per il Moltmann, lo spazio divino è il futuro. La stessa teologia naturale è, in forma diversa da Barth, negata o meglio trasposta: Dio sarà conoscibile soltanto nel mondo futuro. Così la rivelazione è, in realtà, soltanto una promessa: essa significa non ciò che è ma ciò che accadrà.

Il Moltmann, quindi, pur rimanendo nel quadro della teologia neoprotestante, si differenzia all'interno di essa. Le parole della rivelazione hanno precise realtà cui corrispondono, ma sono realtà future, sicché esse appaiono senza vero senso immediato nel mondo pre-escatologico. Si noti che il ruolo della *fides qua* è sostituito, in questo modo, radicalmente dalla speranza. La speranza non appare qui come un dono di Dio, ma come la capacità umana di comprendere il senso delle cose in quanto rivolte e travolte verso un punto che le rinnova ricreandole, e di afferrare la parola cristiana come l'alfabeto intramondano al mondo futuro. Essa è una potenza negativa (la negazione di questo mondo) e perciò è posta a misura dell'uomo.

Il rapporto tra speranza e grazia non è qui accennato: e del resto nello stesso luteranesimo il rapporto tra fede fiduciale e grazia non corrisponde alla dottrina cattolica delle virtù infuse. Qui la speranza è una dimensione umana che viene pienamente compiuta dalla manifestazione dell'*eskaton* in Cristo.

Il tradizionale soggettivismo protestante cede qui il passo al realismo ed all'oggettivismo; con la sola caratteristica che l'oggetto della speranza è rigorosamente al di fuori dell'esperienza spazio-temporale.

Un altro concetto della teologia usato sia dalla teologia protestante che da quella cattolica, è posto in crisi dal Moltmann: quello di storia della salvezza.

I due termini sono scissi nella visione del Moltmann. La salvezza è al di là della storia, qui non ve ne sono che i segni inadeguati: la storia è un tendere senza raggiungere, un processo di per sé senza altro senso che quello di un rinvio.

La storia non è dunque salvezza e la salvezza non è storia: la salvezza irrompe nella storia come un altro mondo, e la storia rinvia alla salvezza con la sua impotenza, con il suo non aver senso e attenderlo. La storia è l'attesa di un significato non posseduto. Spezzando così il rapporto tra storia e salvezza, il Moltmann non ricade necessariamente nella scissione heideggeriana tra *Sein* e *Dasein*? Né in Feuerbach né in Marx vi è questa distinzione tra un futuro che sopravviene e un presente che muore sulle sue rive: e anche in Bloch la pienezza è immanente in ogni attimo, è un orizzonte costitutivo del dato.

A questo punto si comprende a che prezzo il Moltmann abbia sostituito la fede con la speranza: mediante la scissione radicale tra il tempo presente e l'*eskaton* futuro.

L'*eskaton*, la resurrezione è definita più volte come una creazione *ex nihilo*. *Ex nihilo:* ma allora che senso ha questo mondo, se esso deve essere non trasformato ma annichilato perché l'*eskaton* sorga? Allora i segni escatologi appaiono certo come totalmente altro e diverso: ma come possono comunicare, l'*eskaton* e il presente, se nessuna mediazione è data tra di loro?

Il Moltmann parla dell'unità del crocifisso e del risorto; ma quale è il termine di questa unità?

Questo è il punto più delicato della teologia del Moltmann. La cristologia di Calcedonia non lascia traccia in queste pagine. In Gesù la potenza dell'*eskaton* è sopraggiunta come una potenza esterna: Gesù non è risorto, è stato risuscitato. La forza del mondo che viene ha spezzato la linea del tempo e si è fatta presente qui e ora. Ma che riconoscimento offre questa teologia all'incarnazione, alla divinità del figlio di Maria prima della resurrezione e, infine, al *resurrexit* per rispetto al *suscitavit a mortuis*?

L'unità tra il Gesù prima della resurrezione e la potenza dell'*eskaton* è quella di una qualsiasi altra storia umana su cui fosse scesa la potenza dell'*eskaton*? Quel che più colpisce in

questa teologia escatologica è l'impersonalità dei protagonisti: l'eone presente e l'eone futuro. Tra di essi passa la barriera del nulla.

Non ritroviamo qui il tema gnostico della consumazione totale (annichilazione) dell'eone presente da parte di quello futuro? La parte etica, che si esprime in una morale del cambiamento, in una morale della rivoluzione (anche se questa sembra piuttosto la accettazione del mondo moderno che un mutamento sociale e politico in senso proprio) si lega piuttosto blandamente alla parte precedente. Si può dire che la speranza di Moltmann, fondata su una escatologia negativa (l'escatologia è la negazione della storia, è una *creatio ex nihilo)* conduca a una politica negativa, cioè a una politica in cui l'essenziale è rifiutare.

Un libro che dà all'escatologia la sua parte è un libro che va nel senso di una problematica teologica reale e attuale: ma si deve pagare questo prezzo per cogliere le dimensioni escatologiche della speranza?

Il Moltmann sostituisce la speranza alla fede, l'escatologia alla rivelazione, la promessa al vangelo, una *creatio ex nihilo* del secolo futuro alla storia della salvezza: un termine è affermato a spese dell'altro.

Si deve davvero compiere questa lacerazione all'interno della dotrrina e della storia cristiana e fare dell'*homme revolté* il segno escatologico presente nella storia per recuperare la teologia alla sua dimensione escatologica?

Questo libro è testimonianza della difficoltà dei cristiani a recuperare la propria identità. Esso ha come intenzione tale recupero; vuole dimostrare che la speranza cristiana è la sola risposta alla negativa esperienza e alla dinamica tensione dell'uomo in questo mondo e nella storia.

Tuttavia, il libro, nonostante la ricerca di nuovi orizzonti, subisce il condizionamento del protestantesimo e, in particolare, della teologia barthiana. La negazione della teologia naturale ha persino superato la prova del superamento del *sola fide.*

G. B. B.

IAROSLAUS V. POLC: «DE ORIGINE FESTI VISITATIONIS B. M. V.» - Editrice Lateranense, Roma 1967, pp. 160.

Il merito principale del lavoro del Polc è quello di presentarci un aspetto, costruito in gran parte su fonti inedite, della situazione della Chiesa negli ultimi decenni del trecento, quando la crisi del papato, chiuso il periodo avignonese, si continua nello scisma d'Occidente. Un aspetto singolare e poco noto, come apparentemente marginale: l'istituzione della festa della visitazione della Vergine a Elisabetta, dovuta all'iniziativa dell'arcivescovo di Praga Giovanni Jenstejn, in seguito a una visione, e intesa come il solo rimedio effettivo al venir meno dello scisma e al ricomporsi della Chiesa in unità, un'unità che non fosse solo e tanto costrizione o convenienza mondana ma la comunione umano-divina che la Vergine impersona.

Giovanni Jenstejn, nato verso la metà del secolo (1348 o 1350), divenne nel 1378, per volere di Urbano VI da poco eletto papa, arcivescovo di Praga: nello stesso tempo l'imperatore Carlo IV (che morirà poco dopo) lo nominò cancelliere del figlio Venceslao. Lo Jenstejn si venne, dunque, a trovare in un punto importante e delicato della politica europea. Appoggiare Urbano o l'antipapa Clemente? La visione che ebbe proprio nel 1378 (cfr. pp. 17-19) lo indusse a sostenere il primo e usare in suo favore l'influenza politica di cui godeva. Ma doveva ben presto accorgersi che l'unità della Chiesa — cui dedicò la sua vita — non poteva raggiungersi con il potere ecclesiastico o l'appoggio imperiale.

Così, anche sotto la pressione del disaccordo con l'imperatore Venceslao (l'uccisore — si ricorderà — di Giovanni Nepomuceno), che gli tolse l'incarico di cancelliere nel 1384 e lo costrinse più tardi a rinunciare alla cat-

Universita

tedra episcopale, lo Jenstejn andò concentrando il suo impegno intellettuale e pratico attorno al problema della visitazione e all'istituzione della sua festività. La presenza della Vergine nella visione del 1378 andava infatti acquistando nel suo animo una evidenza sempre maggiore, e si precisa, nel 1384, nel proposito di istituire la festa: il che avvenne per la diocesi di Praga nel 1386; la richiesta a Urbano VI di farne una grande festa mariana della Chiesa universale, è dello stesso anno.

I contrasti non furono pochi, a Praga (dove lo Jenstejn sostenne una controversia con Adalberto Ranconis de Ericinio) e a Roma; ma l'insistenza dello Jenstejn e la convinzione che Urbano VI pare essersi fatta dell'importanza della Vergine e della sua protezione nella questione dello scisma, portarono in poco tempo alla proclamazione della festività per tutta la Chiesa: da parte di Urbano VI in un concistoro del 1389, poco prima di morire, e subito dopo (1390) con una bolla da parte di Bonifacio IX. Il centro del lavoro del Polc è proprio questo, come il titolo ricorda: l'iniziativa dello Jenstejn dal 1386 al 1390 (pp. 39-100). Viene così chiarito come questa festività mariana (fissata dallo Jenstejn al 28 aprile e da Urbano VI al 2 luglio) sia dovuta in modo pressoché esclusivo all'arcivescovo di Praga.

Il Polc poteva forse soffermarsi, più di quello che fa (p. 123), sulla tradizione greca; certo egli esclude nettamente, sull'autorità del Golubovich (p. 95 e nota 9), che la festa derivi da una devozione cara ai francescani e in particolare a san Bonaventura, come per un errore del Wadding si legge ancora in manuali e in enciclopedie (per esempio la «Cattolica»). Il Polc insiste nel considerare come momento genetico la visione del 1378, e indica semmai le condizioni che possono avere favorito nello Jenstein il precisarsi di quell'immagine: l'influenza di santa Caterina da Siena, giuntagli anche attraverso l'amicizia con Raimondo da Capua (pp. 25-26, 35-36), che lo portava a considerare lo scisma come un castigo divino e a richiedere perciò a fedeli e pastori anzitutto una conversione, e la grande devozione popolare, a Praga, verso la Madonna (pp. 31-34). Il Polc conclude (p. 129) osservando che contrariamente alle altre feste mariane, questa non è cresciuta poco per volta nella devozione extraliturgica, popolare, per essere poi siglata dal riconoscimento ecclesiastico: questa ha fin dall'inizio la sua espressione liturgica, viene anzi promossa dalla liturgia.

Il Polc esaurisce il suo intento nella descrizione dei fatti, non cerca di vedere quale sia la condizione e qualità mistica come la coscienza culturale che possono avere mosso lo Jenstejn, che rimane qui descritto un poco sempre dall'esterno; come non cerca di vedere quali siano le implicazioni teologiche che la visitatrice poteva rappresentare nella vita contemporanea e successiva della Chiesa (troppo poco quello che si dice alle pagine 109-125). In realtà lo stesso Jenstejn sembra in difficoltà a dare giustificazioni teologiche (p. 117) e quelle che infine dà si riferiscono meno alla visitazione e più alla Vergine come madre di Dio e dei cristiani (pp. 118-120): la presenza mariana, nella storia della tradizione cristiana, appare come una novità, anche in questa occasione. Per questo le reazioni, e per questo le difficoltà, negli stessi sostenitori, a esprimere quella che era pure un'interiore convinzione.

Certo può essere singolare come quest'episodio della vita mariana sia rimasto per tanto tempo in ombra: per rispetto a festività come l'assunzione e l'immacolata, che non hanno diretto ed immediato riferimento biblico, questo — si sa — è ampiamente documentato da san Luca (e contiene quel famosissimo testo che è il «Magnificat»). Ma forse questa condizione deriva dal fatto che l'episodio non sembra coinvolgere condizioni di vita della Vergine che abbiano rapporto con quelle che sono state le esigenze conoscitive prevalenti delle generazioni cristiane fino ad oggi, e che la fede popolare — vera fonte teologica in tal caso — ha via via proposto: le feste della natività e dell'immacolata,

l'annunciazione e l'assunzione, come la purificazione, rispondono meglio a queste esigenze. La visitazione sembra implicare una esigenza conoscitiva di diverso genere, meno dogmatica e più storica, volta cioè meno a conoscere una condizione dell'eccellenza di Maria, e più a scoprire il suo concreto e « normale » operare nella storia. Nella visitazione Maria appare infatti (più ancora che nelle nozze di Cana) come immersa nella normalità della vita quotidiana: la visita a una parente che sta per avere un figlio.

Questa situazione comporta una teologia che non si fondi più sul binomio Dio e uomo, quanto sull'unità umano-divina medesima. La Vergine che porta in grembo il Figlio di Dio, di questa unità è l'immagine perfetta, ne è meglio la perfetta realtà: Dio è propriamente nella sua carne. Solo questa unità assunta a criterio teologico può spiegare la Visitazione: di come la normalità storica venga resa divina, di come si sveli la qualità divina dell'agire umano quando l'uomo è uomo-Dio. Compiutosi in Maria l'amore di Dio, con il *fiat*, si manifesta l'amore per il prossimo, per Elisabetta. Ma l'amore di Dio che si dispiega sugli uomini comporta la glorificazione dell'uomo, l'« esultanza » che il Battista manifesta. La Vergine, che incorpora il Figlio, prende qui il posto che nell'annunciazione ha lo Spirito Santo. Il gesto più normale della Madonna porta con sé il rilevarsi della sua signoria sulle cose, la sua qualità di corredentrice e di conglorificatrice dell'umano: la gioia, segno della pienezza umana e divina, si impossessa dell'uomo.

Una realtà ana'oga, del resto, ha visto ancora il Medioevo, quando ha esaltato i dolori di Maria, in una festività tra l'altro, che ha avuto un rilievo ben maggiore di quella della Visitazione, dove è la gioia ad essere sottolineata.

Se dunque la Vergine Maria, vista in quello che ha di proprio, la perfetta natura umana che si incontra perfettamente con la divinità, implica una teologia propriamente cristologica, ciò è messo in particolare rilievo, è direttamente richiesto da quei luoghi evangelici, come la visitazione e il calvario, dove in lei non si esercita un particolare atto divino ma si svolge semplicemente la vita umana. E' la santità della vita, potremmo dire l'umanità piena della vita a comportare la presenza dell'unità umano-divina. Il popolo cristiano per questo ha sempre avvertito la presenza della Madonna. Giovanni Jenstejn non ha fatto che rimanere fedele a questa tradizione innovandola con il sottolineare il ruolo che la visitazione ha nella vita cristiana.

C. L.

THOMAS MERTON: « IL CLIMA DELLA PREGHIERA MONASTICA » - Traduzione di F. Bernardini Marzola, Garzanti editore, Milano 1970, pp. 135.

Il titolo del presente volume del noto monaco trappista non deve trarre in inganno. Queste riflessioni a due anni dalle morte dell'autore sono valide per ciascun cristiano, nella misura in cui ogni battezzato è chiamato ad una autentica vita di preghiera e di ricerca di Dio dentro e fuori del chiostro.

L'argomento trattato ora è tutt'altro che nuovo per questo monaco, che con i suoi scritti è penetrato nei più diversi ambienti religiosi e filosofici di tutti i continenti. E non sono neppure nuove molte idee o prospettive, dischiuse dall'autore in sue opere precedenti o attinte qua e là nel campo vastissimo del suo sapere (dai padri del deserto

a Basilio, Benedetto, la « Nube della non-conoscenza », Ruysbroeck, Taulero, Giovanni della Croce, A. Baker e più vicino a noi, l'abbé Monchanin...). Nuova è l'impostazione generale dell'opera che si distacca dal manuale quale si trova ad esempio nel saggio sulla *Direzione spirituale e meditazione.* Il padre Merton, quasi ci volesse lasciare consapevolmente un testamento spirituale, delinea davanti a noi i tratti più caratteristici di quella preghiera saporosa, « monastica », che tende alla contemplazione, che tende a fare di ogni orante un contemplativo. « La preghiera deve penetrare e ravvivare ogni settore della nostra vita, compreso il più temporale e transitorio. La preghiera non disprezza nemmeno i più umili aspetti dell'esistenza temporale dell'uomo. Li spiritualizza conferendo loro un orientamento divino... il guaio è che se la preghiera non è per se stessa profonda, intensa, pura e piena in ogni istante dello spirito di contemplazione, l'azione cristiana non potrà mai raggiungere... il livello della pura carità » (p. 130). Per evitare, quindi, i pericoli di una vita senza preghiera — che alla fin fine si risolverebbe in un esistere 'cristiano' totalmente alienato — e per cercare di dare alla nostra preghiera ed alla nostra vita un orientamento più decisamente contemplativo, sarà bene meditare alcune pagine dell'autore. Ne ripercorremo alcune, in cui le riflessioni del Merton sembrano tratteggiare almeno un aspetto del suo itinerario spirituale.

Come abbiamo già detto, il libro di Merton non si indirizza soltanto ai monaci, ma si rivolge più o meno direttamente a tutti i cristiani, poiché « ogni cristiano è impegnato a essere in un certo senso uomo di preghiera. Benché pochi abbiano il desiderio della solitudine o la vocazione per la vita monastica, tutti i cristiani dovrebbero, almeno teoricamente, avere tanto interesse alla preghiera quanto basta per essere in grado di leggere e di mettere in pratica quanto è detto qui per i monaci, adattandolo alle circostanze della loro vocazione » (p. 23).

Prima caratteristica essenziale della preghiera « monastica » è la sua semplicità. La preghiera si realizza non tanto servendosi di raffinate tecniche, quanto con il contatto ed il dialogo con la Parola di Dio nella sacra Scrittura. Davanti ad essa l'uomo deve raccogliersi, abbandonare i pensieri «mondani» e lasciare che il proprio cuore faccia sue e ripeta con fede a Dio le stesse parole della Scrittura. Fede e comunione diretta con Dio portano l'uomo allo stato di autentica liberazione che si cerca invano nelle varie strutture sociali. E con la semplicità contribuiscono a creare la preghiera ed il clima della preghiera monastica, il silenzio esterno e soprattutto interiore, la solitudine — che non è isolamento —, l'umiltà, l'abnegazione totale di sé: in una parola, una sempre più intima partecipazione alla morte e resurrezione salvifica di Cristo.

Parlando delle classiche tappe della vita monastica di preghiera *(lectio - meditatio - oratio - contemplatio)* l'autore sottolinea che le stesse « riempiono il 'vuoto' apparente della solitudine e del silenzio monastico con la realtà della presenza di Dio ». In fondo esse non sono « una via per trovare Dio quanto una via per rimanere in lui che abbiamo *trovato*, che ci ama, che ci è vicino... » (p. 35). E il nostro rapporto con questo Dio, Emmanuele, non è costituito da un'adesione puramente intellettuale (cfr. la preghiera *mentale*). « La meditazione, la preghiera, *l'oratio*, la contemplazione e la lettura monastica coinvolgono il complesso dell'uomo, procedendo... dal suo "cuore" rinnovato nello Spirito Santo..., ridestando l'intimo del nostro essere in presenza di Dio » (p. 36).

L'esame della ricca tradizione monastica, dall'Oriente fino al monachesimo medioevale irlandese, fa vedere chiaramente che « nella meditazione non si deve cercare un "metodo" o un "sistema", ma coltivare una "attitudine", un "modo di vedere": fede, apertura, attenzione... verità, gioia » (p. 41). Si capisce allora che anche la meditazione intesa in tal modo, può divenire difficile e subire tutti gli alti e bassi della nostra vita di fede. Ma anche nelle difficoltà bisogna cercare di agire soltanto sotto l'impulso della

grazia: oscurità e luce, distacco e speranza si possono bene alternare ritmicamente e costituire « una specie di dialogo tra il cristiano e Dio ». E' naturale però che vi siano pericoli e ostacoli gravi che minacciano la vita di preghiera. Essa deve essere sostenuta anche dall'esterno; per questo l'autore ritiene che la direzione spirituale sia « una necessità morale per chi si sforza di approfondire la propria vita di preghiera » (p. 43), una vita in cui non ci sono né espedienti né scorciatoie.

Acuta è la disamina che il Merton fa dei più frequenti pericoli e sbandamenti nella vita spirituale, specialmente quando si tratta di principianti. Essi infatti possono sbagliare già in partenza ed « una presunta 'vita interiore' può effettivamente essere nient'altro che un audace e assurdo tentativo di evadere la realtà » (p. 46). La meditazione, intesa in senso largo, è una vita di pensiero e di amore radicata fermamente nella realtà quotidiana. Un falso soprannaturalismo, lo scoraggiamento di fronte ai primi ostacoli esterni o difficoltà proprie, la confusione e l'impotenza, sono tutti momenti da evitare o da superare decisamente per raggiungere il fine. Un aspetto particolare della preghiera è costituito dalla grande libertà con cui Dio agisce e vuole che noi stessi agiamo senza attaccarci troppo caparbiamente alle *nostre* vie di preghiera e di meditazione. Possiamo correre il rischio che queste nostre vie siano talmente *nostre* da non essere più di Dio. Un punto poi sul quale insiste il Merton, seguendo particolarmente san Giovanni della Croce, è quello dell'oscurità — illuminazione con cui Dio dona alla mente una luce più perfetta. « La ragione per cui la luce della fede è oscurità all'anima sta nel fatto, dice san Giovanni, che questa è in realtà una *luce eccessiva* » (p. 53).

Legate alla problematica resa particolarmente viva da recenti discussioni, sono le pagine dedicate al « conflitto » tra preghiera « privata » e « pubblica », ed ai rapporti tra azione e contemplazione.

Ricordo soltanto che a proposito del primo punto Merton giustamente afferma che « sarebbe più esatto dire che si tratta di uno pseudo-problema. La liturgia per sua natura tende a prolungarsi nella preghiera individuale contemplativa, e la preghiera mentale e sua volta ci predispone alla devozione liturgica aspirando a realizzarsi in essa » (p. 55). Ed ancora « la preghiera segreta e contemplativa deve ispirarsi alla preghiera liturgica ed essere il normale coronamento di questa » (p. 56), « benché per sua natura più « attiva », la preghiera liturgica può essere in ogni momento illuminata dalla grazia contemplativa. E benché la preghiera privata tenda per sua natura a una maggiore spontaneità personale, può anche essere incidentalmente più arida e faticosa del culto comunitario, che in ogni caso è particolarmente benedetto dalla presenza di Cristo nel mistero della comunità in preghiera » (p. 71). Come nella questione tra « azione e contemplazione » la vera vocazione monastica, e di riflesso cristiana, è quella di restaurare in una permanente disposizione all'umiltà « l'antico, armonioso e organico equilibrio tra l'una e l'altra » (p. 76).

Questi larghi stralci dal volume di Merton vogliono essere un invito alla lettura meditata dell'intero volume che abbraccia un po' tutti i principali problemi della vita cristiana di preghiera. E l'invito si rivolge soprattutto alle persone che vivono fuori del chiostro e che spesso credono che la « contemplazione » sia monopolio dei monaci. Come in altre sue opere, anche in questa Merton si rivela un « pescatore sottile, divertente, provocante e difficile da afferrare » — così egli stesso caratterizzò il grande filosofo taoista Chuang Tzu (Cioamze). Ma soprattutto egli appare come un grande monaco « evangelizzatore », che sulla scia dei monaci peregrinanti del medioevo reca il messaggio « radicale » della contemplazione cristiana ad un mondo che con difficoltà sta ricercando il dio ignoto, e spesso si ferma stanco e sfiduciato lungo il cammino verso la luce della visione.

B. B.

LUDWIG FEUERBACH: « L'ESSENCE DU CHRISTIANISME » - Traduit de l'allemand par J. - P. Osier, editions François Maspero, Paris 1970, pp. 528.

Nella collezione diretta da Louis Althusser, viene pubblicata la seconda traduzione francese di *Das Wesen der Christentum* di Ludwig Feuerbach. Alla traduzione è premesso un saggio critico di Jean Pierre Osier. Il saggio critico ha una tesi dilemmatica: o Spinoza o Feuerbach, che vengono posti come atteggiamenti emblematici delle due posizioni significanti di interpretazione filosofica della religione.

L'interpretazione spinoziana non parte dalla religione, ma da altro: parte dalla verità delle « matematiche », cioè da una razionalità attinta altrove. Il fenomeno religioso non nasce dalla razionalità ma dalla irrazionalità umana. Razionali sono o possono essere l' *usus ethicus* e l'*usus politicus* della religione, quali mezzi di comunicazione di contenuti materialmente razionali a coloro che non sono capaci di recepirli formalmente come tali. La religione non ha dunque senso in sé, ma per altro.

A questa linea si oppone, secondo l'Osier, la linea del Feuerbach, la quale ritiene che la religione rappresenti una rivelazione in forma rovesciata della realtà umana e che per questa la religione sia il luogo della vera manifestazione dell'uomo. Osier cita la risposta di Feuerbach alla critica di Stirner a « L'essenza del cristianesimo »: « non avere religione vuol dire: non pensare che a se stessi: avere una religione vuol dire pensare agli altri. E questa religione sarà la sola permanente, almeno sino a quando sulla terra non ci sarà soltanto un uomo unico ». L'Osier nota che l'antropologia, che è il risultato del rovesciamento feuerbacchiano della teologia, sbocca nella religione dell'uomo che sostituisce la religione di Dio.

Feuerbach è un fondatore di una nuova religione, una religione senza Dio, una religione in cui l'uomo prende il posto di Dio.

Per questo, per l'Osier, non è all'uomo che Feuerbach giunge ma al *Theoantropos*, che è la parola chiave del rovesciamento feuerbacchiano della teologia: *jam redit et Deus, Homo est...*

Per Osier, il rovesciamento della religione ha ancora natura religiosa: la critica della teologia è ancora teologia. Per questo Feuerbach non trascende l'orizzonte teologico. Marx, Nietzsche, Freud rappresentano la prosecuzione della linea spinoziana: ma la linia feuerbacchiana non può essere continuata che da teologi. Che cosa è, ad esempio, la teologia esistenziale di Bultmann se non una ripetizione dell'operazione feuerbacchiana, cioè una interpretazione della religione, il trattamento di essa come la custodia di un contenuto da interpretarsi, in modo da renderlo un messaggio valido storicamente universale? Ma Feuerbach è il fondatore dell'ermeneutica: e razionalmente l'ermeneutica è ritrovare il senso, riscoprire la razionalità dello accaduto, delle operazioni stesse dell'uomo che si situano in apparenza fuori della ragione: ciò significa distinguere tra la reificata apparenza e la vivente sostanza, tra il risultato e il fondamento.

Il fenomeno religioso, e soprattutto il libro, per eccellenza, la Bibbia, è lo spazio designato dell'ermeneutica. In questo modo Osier situa Feuerbach fuori della sfera rivoluzionaria e razionalista, lo colloca, paradossalmente, in una linea di recupero del tradizionale e dell'accaduto.

Feuerbach intese porsi come il dissolutore del sistema hegeliano, visto come un'applicazione della infinità della fantasia alla concretezza del reale, e quindi come il creatore di un sistema dell' immaginazione. L' hegelismo per Feuerbach, è, semplicemente un'altra forma del cristianesimo: ma Feuerbach non è altro che il rovesciamento di tutte le forme cristiane: e la sostanza rimane intatta nel rovesciamento. Per questo i suoi credi sono teologi che

« interpretano » il cristianesimo come universalità umana e razionale.

Se diversi sono i risultati, identico è il metodo e il fondamento: la religione nasconde in sé l'universalità umana. E' nel religioso (o nel cristiano) che si ritrova l'uomo.

Ma qual'è allora il contenuto positivo di Feuerbach? La messe, secondo l'Osier, non è ricca: si riduce a una riscoperta del paganesimo, e di un paganesimo contemplativo. Cristianesimo e paganesimo si contrappongono in Feuerbach non come due varianti del medesimo errore, ma piuttosto come errore e verità. Il paganesimo di Feuerbach non è tragico come quello di Goethe o di Nietzsche, l'uomo di Feuerbach non è né Dionisio di fronte al crocifisso né Faust, ma piuttosto Apollo.

Nella interpretazione che la scuola di Althusser dà di Feuerbach si sente la polemica contro la lettura che Garaudy fa del marxismo e nel cui quadro egli distingue tra la religione come ideologia e come concezione del mondo e la fede.

E' ancora una riduzione della teologia all'antropologia, dell'autenticità di Dio all'autenticità dell'uomo.

La tesi dell'Osier, che ha il merito di affrontare il problema dell'eco che Feuerbach suscita nelle correnti teologiche recenti, non tiene conto degli sviluppi del pensiero feuerbacchiano: essa è soprattutto riferita all'*Essenza del cristianesimo*.

Tuttavia Feuerbach, con la sua riduzione del cristianesimo ad antropologia, ha fatto certamente un'opera che ha significato per i teologi: si spiega facilmente perché, mentre egli non ha suscitato un'eco autonoma nel mondo marxista, abbia finito per suscitarlo in quello cristiano.

Dal punto di vista cristiano, Dio è il modello e il fondamento dell'uomo e non viceversa: ma d'altro lato Dio è il fine dell'uomo e l'umanità è inclusa in Dio come il suo principio e il suo fine e il suo stesso divenire. Ciò che si riferisce all'uomo si riferisce anche a Dio. La filosofia del Feuerbach rimane un'antiteologia. E l'argomento dell'Osier (cioè che un'antiteologia rimane pur sempre nell'orizzonte teologico) non basta a renderla accettabile sul piano teologico.

Il suo uso da parte del teologo non può essere appunto che critico. Rimane vero che ogni riduzione del cristianesimo all'antropologia è una negazione della teologia, anche se il significato antropologico della teologia è un problema teologico.

G. B. B.

ALBERT B. CLEAGE: « IL MESSIA NEGRO » - Introduzione di R. Giammarco, traduzione di S. Calamandrei, edizioni Laterza, Bari 1970, pp. 268.

Il concetto dei valori nazionali del popolo negro viene esaltato, ed esasperato, dal predicatore Albert B. Cleage, pastore del santuario della Madonna nera a Detroit. I fedeli della chiesa africana ortodossa — fondata da Marcus A. M. Garvey nell'àmbito della grande organizzazione Unia (Universal Negro Improvement Association) e il cui rituale si differenzia da quello anglicano-cattolico soltanto per il colore delle immagini sacre — sono, soprattutto, orgogliosi di essere negri: « Noi siamo il popolo eletto in senso religioso e in senso storico » (p. 25), « l'oppressione non distrugge un popolo: è la sopportazione che lo distrugge » (p. 15), « dobbiamo finirla con la mentalità da piantagione per cui si è fieri dei negri che stanno nella casa padronale » (p. 62), « Roma e la Grecia erano state toccate dall'influsso civilizzatore dell'Africa » (p. 72), « la Bibbia è stata scritta da ebrei negri... il Vecchio Testamento è la storia degli ebrei negri » (p. 101), « il misticismo è una delle caratteristiche principali del popolo negro » (p. 234),

« la nazione di Israele era una nazione negra mescolatasi con tutti i popoli negri dell'Africa» (p. 239).

Già questi slogan evidenziano e sintetizzano il concetto alquanto spinto su cui fanno perno le aspirazioni del movimento religioso-politico del « black power ». La formula che risponde al ruolo di propulsione costruttiva dell'unità del popolo negro d'America si avvale infatti dell'apporto di una speciale interpretazione etnica delle Scritture. Ma questo è anche il punto più fragile dell'impalcatura, in quanto l'autore non ricorre alle suddivisioni antropologiche della scienza ufficiale, bensì si affida ad una particolare distinzione fra « bianchi » e « negri », peraltro convalidata dalla legge americana. Infatti, negli Usa, è sufficiente dimostrare che un individuo abbia nelle vene una goccia soltanto di sangue negro per classificarlo come negro a tutti gli effetti giuridici.

Abramo era un caldeo, cioè nonbianco, dice l'autore, e non vi sono dubbi neppure sugli stretti rapporti di sangue dei suoi discendenti con gli egiziani e con i popoli africani. Ismaele è tuttora considerato il padre della nazione araba; Mosè era mezzo egiziano e mezzo ebreo, poi sposò una medianita, una donna negra dalla quale ebbe dei figli. Israele conquistò e si mescolò con il popolo di Canaan che non era « bianco ». Così gli ebrei rimasti in quella parte del mondo dove predominano i negri sono rimasti negri, mentre gli ebrei bianchi sarebbero i discendenti di europei o asiatici convertiti al giudaismo circa mille anni fa.

Percorrendo su questo veicolo la via maestra della questione razziale e interpretando in chiave politico-religiosa il Nuovo Testamento, per il Cleage il cristianesimo si risolve con una adesione specifica alle finalità del « potere negro ». « Questa chiesa è consacrata al Messia negro (Gesù Cristo) e crede che lo scopo del cristianesimo sia la liberazione del popolo negro dall'ingiustizia » (p. 16).

Mentre il concetto di « gruppo » è fondamentale nel cristianesimo storico, « l'individualismo » sarebbe il prodotto del cristianesimo spurio o schiavistico (cioè bianco) che pone deliberatamente l'accento su un altro mondo allo scopo di non farci occupare dei problemi reali di questo. Gesù, infatti, per il pastore negro, diventa il capo di un movimento rivoluzionario clandestino; Giovanni Battista il rappresentante riconosciuto dei rivoluzionari zeloti, aventi per obiettivo la completa separazione da Roma; gli scribi e farisei i collaborazionisti dell'epoca, timorosi che i loro privilegi fossero distrutti dalla rivoluzione.

Paolo, incalza il pastore, prendendo a prestito idee filosofiche greche e romane, diede una interpretazione diversa al messaggio di Cristo e istituì il concetto della risurrezione come scampo « individuale » alla morte e alla punizione dei peccati. Estese, inoltre, la possibilità di diventare cristiani a tutti i popoli della terra, mentre il concetto di amore doveva intendersi rivolto solo all'interno della nazione di Israele.

Il discorso del Cleage diventa impetuoso quando sottolinea l'esigenza di formare l'unità della nazione negra contro coloro che intendono mantenere « la supremazia bianca ». Il negro, oggi, non chiede più l'integrazione, ma vuole il controllo pieno della comunità negra: non gli interessa più la parità dei diritti civili con i bianchi, ma vuole vivere da negro e secondo la cultura negra.

Constatato il concetto della « fratellanza universale », che fornisce al cristiano bianco una « giustificazione tecnica » che non minaccia in nessun modo il suo potere e il suo dominio, il pastore ribadisce che non è possibile essere felici finché si è privi di qualsiasi potere. Per questo respinge la mediazione pacifica della borghesia negra, integrata ed egoista (gli zii Tom della tradizione), e accusa stampa, radio e televisione di inculcare il servilismo, mentre rileva che nell'opinione pubblica si è sempre criminali quando si vuole arrivare al potere. Adesso Malcom X e Stokely sono considerati tali: saranno un giorno considerati eroi.

Intanto la morte di Luther King sa-

rebbe una ennesima dimostrazione che la non-violenza non serve a nulla in un mondo dominato dalla violenza razzista.

Sta di fatto che, nonostante l'impostazione viscerale e stramba, la predicazione del pastore di Detroit, con tutte le sue forzature — predicazione svoltasi talvolta sotto il fuoco della guardia nazionale, come rileva il Giammanco nell'introduzione — ha suscitato contagi psichici nella comunità negra, provocando una campagna che in effetti risulta essere un altro duro scotto da pagarsi per la società americana.

Dal punto di vista religioso e storico, ovviamente, quelle del Cleage sono tesi difficili da sostenere, almeno coi parametri della nostra cultura che, se non altro, ha dalla sua la lucida filosofia greco-romana. Una filosofia un po' in ribasso in questi ultimi tempi, è vero; il che però significa, certamente con giustificata soddisfazione degli interessati, che anche i « negri » hanno già la loro buona fetta di potere nella nostra società.

F. G.

PIETRO CHIOCCHETTA: « TEOLOGIA E STORIOGRAFIA DELLA CHIESA » - Studium editrice, Roma 1969, pp. 212.

L'autore si propone in quest'opera, prendendo le mosse dalla rinnovata ecclesiologia del secondo concilio Vaticano e dalla riscoperta della « historia spiritualis », di ripercorrere le tappe più significative della storiografia della Chiesa: dalle concezioni della storia del mondo e della Chiesa come storia della salvezza, concezione prevalente per 1500 anni, da Agostino a Bossuet (storia come « sapientia »), alla concezione di storia come « scientia » (Bellarmino e Baronio), per giungere alla sintesi operata dal Vaticano secondo attraverso una analisi dettagliata dei contributi dei papi Leone XIII, Pio X e Pio XII.

« L'interesse ai rapporti fra ecclesiologia e storiografia della Chiesa nella loro vicenda storica » è l'elemento unificatore che ha « presieduto, guidato e finalizzato la ricerca, analisi e presentazione della documentazione ». Così presenta la sua opera l'autore, nell'introduzione, precisando che non si tratta di una « coacervazione erudita ».

In realtà, soprattutto la prima parte dell'opera, dà veramente l'impressione di una « coacervazione erudita », là dove l'autore procede nel discorso quasi esclusivamente con lunghe citazioni di numerosissimi autori con il risultato di rendere difficoltosa la lettura, frammentario, e in certi casi di difficile comprensione, il discorso.

Più piana e decisamente più interessante la seconda parte, relativa all'analisi dei contributi ecclesiologici e storiografici dei papi dell'ultimo secolo, dove è presentata un'intelligente antologia dei documenti pontifici attorno ad un filo conduttore, quello della riscoperta dell'« historia spiritualis ». Il Chiocchetta, ancorché convinto che il « travaglio della storiografia della Chiesa corrisponde al travaglio dell'ecclesiologia », si sofferma però, in questa seconda parte, quasi unicamente sul metodo dello studio della storia della Chiesa. Non ci sembra però — nonostante l'intenzione dichiarata — sufficientemente illustrata l'ecclesiologia dell'ultimo secolo: viene così a mancare il fondamentale punto di riferimento per una valutazione della storiografia della Chiesa. Infatti, pur affermando l'autore che la Chiesa è una realtà che penetra « nel più vivo della storia umana », ci sembra che in questa seconda parte dell'opera sia sottesa un'immagine della Chiesa concepita come realtà sempre distinta che si pone al di fuori e al di sopra della vicenda umana. Con ciò, l'autore dà l'impressione di non staccarsi da quegli stessi schemi che hanno contribuito alla liquidazione della « historia spiritualis ».

Schemi caratterizzati dalla prevalenza assunta nell'ecclesiologia del momento giuridico-istituzionale che ha visto la Chiesa solo come società nella società, come storia particolare nella storia. Una storia che non si pone pertanto come la storia della salvezza della umanità nuova nata col Cristo, primogenito e nuovo Adamo, ma soltanto come storia della Chiesa-istituzione.

Decisamente più univoca ed ecclesiologicamente più valida ci pare la terza parte del saggio (difficilmente collegabile con il resto dell'opera) dove il Chiocchetta, sulla scorta di un'intelligente analisi dei documenti del Vaticano secondo, indica le linee portanti di una nuova storiografia della Chiesa, ispirata dall'ecclesiologia del concilio: la storia della Chiesa come « storia del pleroma di Cristo ».

A. B.

JOHN JAY HUGHES: « STEWARDS OF THE LORD » (A reappraisal of Anglican Orders) - London 1970, Sheed and Ward, pp. 352.

L'autore, ha scritto un precedente saggio « Absolutely null and utterly void », sulla storia della *Apostolicae curae*, la bolla papale che affermava la nullità delle ordinazioni anglicane.

Con il presente studio espone la sua critica agli argomenti su cui la bolla si fondava. Il libro discute, infatti, dapprima il difetto di forma, poi quello di intenzione degli ordini anglicani, affermati dalla bolla.

La prima parte premette alla discussione della tesi della bolla un'ampia discussione sulla teologia e sulla pratica della Messa al tempo della Riforma. La ragione è che lo Hughes vuole dimostrare che non esisteva, soprattutto a livello pratico, una chiara nozione dell'unico sacrificio che croce e Messa costituivano, e sul modo di questa unità.

Ciò darebbe un fondamento alla polemica dei riformatori protestanti, secondo cui la tesi cattolica era che il prete fosse il sacrificatore di Cristo e, quindi, ripetesse l'atto dei giudei.

Secondo Hughes, vi erano due teologie della Messa come sacrificio: quella di cui è esponente il Caietano e quella che egli coglie nella teologia di Gabriel Biel.

Per Caietano, Cristo è il sacerdote della Messa e rinnova il sacrificio della Croce: in questo modo sacramento, presenza reale e sacrificio coincidono.

Ma vi era anche un'altra teologia: quella che scindeva le due realtà: e vedeva nella presenza reale il presupposto di un'oblazione autonoma del Cristo al Padre (Biel).

Ma il Biel aveva ben chiaro che la Messa è un sacrificio perché è il rinnovamento del sacrificio della Croce. Questa terminologia era tradizionalissima, risale al Lombardo. Hughes lo concede (p. 85). Ma come era possibile attribuire allora a Biel l'idea di un nuovo sacrificio, come lo Hughes poi sostiene?

Il linguaggio del Biel, che aveva commentato il canone romano, si fondava su quello stesso linguaggio, in cui si parla di offerta dopo la consacrazione, nelle preghiere precedenti l'epiclesi. Questo linguaggio è rimasto anche nei testi della riforma liturgica attuale.

Il senso non è altro che una presentazione al padre del Cristo immolato, non quello di un nuovo sacrificio.

Il problema non era dunque se i cattolici potessero riconoscere l'unità del sacrificio di Cristo, ma se i riformatori potessero accettare che esso era anche il sacrificio della Chiesa: e che l'identità della croce e della Messa toglieva alla Messa il carattere di semplice memoriale o figura per darle il senso pieno di sacramento: efficit quod significat.

La questione della limitazione dei frutti della Messa è questione ancora libera tra i cattolici: essa si fonda soprattutto su un costume: quello della

offerta di più Messe per la medesima intenzione. Ma che questo costume inducesse necessariamente a credere nella dualità tra Messa e Calvario, tra il sacrificio del prete e quello del Cristo, è supposizione gratuita.

L'autore rimprovera ai polemisti cattolici inglesi (Enrico VIII, Fisher, More) di non aver saputo esprimere, altro che in un breve accenno di Enrico, l'unità del sacrificante nel Calvario e sull'altare: Cristo. Tuttavia, non sembra che bastasse questo accenno a convincere Cramer, poiché la presenza della Chiesa nel sacrificio della messa era proprio ciò che i riformatori positivamente negavano.

L'Hughes fonda il suo asserto sulla ipotesi che fossero i difetti della teologia eucaristica cattolica, a suscitare la riforma di Cramer.

La teologia eucaristica dei riformatori non si fondava però su se stessa, ma sulla loro teologia della grazia e della Chiesa. Il punto di dissenso era proprio qui. Come l'Hughes stesso nota (p. 167) cattolici e protestanti insegnavano ambedue il carattere unico e integralmente satisfattorio del sacrificio della Croce. Ma per i protestanti ciò si includeva nella negazione di qualunque valore all'opera dell'uomo: e quindi la notazione stessa di sacramento veniva per loro a perdere senso. Con ciò essi riconducevano il sacrificio, persa la nozione sacramentale, all'idea di una semplice *representatio o commemoratio* del sacrificio di Cristo, senza che esso fosse operativo in quanto tale di nuovi frutti di grazia. La mediazione ecclesiale era interamente negata per principio, ma l'autore parla come se la teologia eucaristica dei riformatori fosse un corpo a sé stante, interamente separato dalla visione d'insieme dei riformatori.

Il concetto di riforma sembra qui dimenticare che il protestantesimo delle origini è un sistema teologico organico, che pensa ogni punto in funzione dell'insieme e delle tesi fondanti l'insieme.

L'autore ha introdotto in questo discorso sullo *status* liturgico e teologica della Messa prima della riforma, e della storia della controversia stessa, con un'intenzione precisa: quella di dimostrare che la negazione del *sacerdotium sacrificans*, che è la contestazione che l'*Apostolicae curae* fa all'Ordinale anglicano e su cui basa la sua tesi del *defectus formae* delle ordinazioni della chiesa d'Inghilterra, non è la negazione dell'autentica dottrina cattolica sul sacerdozio ma della deformazione di essa nella Chiesa cattolica antecedente alla Riforma.

L'idea che il sacrificio della Messa fosse altro dal sacrificio della Croce non fu mai sostenuto nella Chiesa prima della Riforma: l'Hughes sostiene che l'elemosina per più Messe a favore dello stesso defunto implica questa teoria; ma questo costume è proprio della Chiesa anche dopo il secondo concilio Vaticano, che l'autore considera più vicino alla concezione del sacerdozio dei riformatori inglesi che a quella degli apologi cattolici (p. 226).

Il padre Hughes pare aver mancato interamente il punto: non ci fu mai nella Chiesa una tale dottrina o pratica del sacrificio della Messa da rendere giustificata cattolicamente, almeno come intenzione fondamentale, la teologia del sacerdozio propria dei riformatori inglesi.

L'argomento principale della *Apostolicae Curae* nell'affermare il difetto di forma delle ordinazioni anglicane non è tanto l'assenza di ogni allusione al sacerdozio sacrificale cattolico nelle formule di ordinazione e nel rituale dell'Ordinale in genere, quanto il fatto che tutte le formule che si riferivano ad esso nel pontificale romano da cui l'ordinale anglicano deriva furono soppresse: ciò rende impossibile sostenere che queste tesi vi siano contenute per implicito: si deve piuttosto dire che qui il silenzio comporta negazione. La risposta dell'Hughes a questa osservazione della Bolla, di cui pur riconosce la significanza, è che le formule scelte per l'ordinazione erano tratte dal N. T. e che quindi, per principio, dovevano contenere tutta la teologia del sacerdozio. Ciò a nostro avviso significa trattare le parole del N. T. come concetti sintetici e non come principi vitali: la parola del N. T. si chiarifica e si svolge nella vita della Chiesa. Ora

l'esplicitazione del sacerdozio sacrificale compiutasi nello svolgimento della realtà ecclesiale non era inclusa come un termine razionale nelle formule del Nuovo Testamento ma come una vita nel suo principio. Non vi è presenza attuale del divenuto nel divenente, mentre vi è presenza attuale delle parti nel tutto. Le formule del Nuovo Testamento vennero in concreto scelte dagli autori dell'Ordinale proprio per la ragione che esse non contenevano alcun accenno al sacerdozio sacrificale: ed è lo stesso Hughes a riconoscerlo, quando ammette che era precisa intenzione dei riformatori anglicani il negare tale sacerdozio.

Non si può negare che, poiché per i riformatori inglesi il sacerdozio sacrificale non esisteva, le formule scritturali erano scelte in concreto non in quanto affermavano implicitamente il sacerdozio sacrificale, ma semplicemente in quanto non lo esprimevano.

La seconda obiezione della *Apostolicae Curae* è il difetto di intenzione. Come è noto, la Chiesa anglicana ebbe il suo secondo inizio con Elisabetta I dopo che Maria Tudor aveva cancellato la riforma del fratellastro Edoardo VI. Dei vescovi, qualcuno dei quali consacrato con il pontificale romano, consacrarono il Parker arcivescovo di Canterbury usando l'Ordinario edoardino.

Ora avevano questi l'intenzione di fare quel che la Chiesa faceva come intenzione prevalente, e capace quindi di essere superiore alla stessa intenzione di confermarsi all'Ordinale edoardino? Si deve considerare il difetto di intenzione come altro dal difetto di forma, o lo si deve in pratica ridurre al primo?

Lo Hughes sostiene che, nonostante l'uso delle formule dell'Ordinale, i consacratori del vescovo Parker avevano l'intenzione di fare quello faceva la Chiesa: e ciò lo ricava dalla dichiarazione dello stesso Ordinale secondo cui la riforma « era stata stabilita al fine che gli ordini dei vescovi, preti e diaconi che erano esistiti nella Chiesa sin dai tempi degli apostoli fossero continuati ed usati e stimati nella Chiesa d'Inghilterra ». E' facile obiettare che ciò non significa molto: perché in realtà in quel momento i vescovi inglesi erano contrari ad un ritorno della riforma anglicana, non vollero prender parte alla consacrazione del Parker, e alla fine dell'anno in cui Parker venne ordinato erano tutti o in esilio o in prigione. Come si può parlare di una intenzione della Chiesa d'Inghilterra in quel momento quando tutto il suo episcopato si opponeva alla consacrazione del vescovo Parker? Era solo la volontà politica che validava e sosteneva quella ordinazione. Nessun corpo ecclesiale sosteneva allora l'ordinale anglicano, ma solo una volontà regia: e la rottura visibile dei consacratori di Parker con la Chiesa in Inghilterra e con la Chiesa universale, mostra che essi non volevano fare quello che la Chiesa faceva, e continuare ciò che esisteva dal tempo degli apostoli.

Ci pare molto grave quello che lo Hughes scrive a pagina 259: « quando i vescovi cattolici vennero eliminati dalle loro funzioni ciò non significò che non ci fosse rimasto nessuno a parlare per la Chiesa d'Inghilterra nuovamente costituita. Ciò significò soltanto che altri avevano assunto la funzione di voci autentiche ». Ciò significa accettare il principio della totale disponibilità della Chiesa al potere politico.

Ci troviamo in breve più di fronte a un'apologia che a una giustificazione dell'ordinale edoardino: « Se si dovesse scegliere tra la nozione del sacerdozio sacrificale e la descrizione che ne viene data dall'Ordinale anglicano, la lealtà alla verità cattolica ci forzerebbe a scegliere la formula anglicana se non altro perché è biblica e perché rende possibile di dare una più comprensiva spiegazione » (p. 291). Sembra impossibile che un tale discorso sembri riferirsi a formule astratte invece che a una drammatica controversia storica, in cui una formula ha voluto mantenere il carattere sacrificale del sacerdozio cristiano e l'altra invece negarlo.

G. B. B.

DAVID FLUSSER: « IÉSUS » — Traduit de l'allemand par M. Marsch, introduction de B. D. Dupuy, éditions du Seuil, Paris 1970.

Martin Buber ha scritto che Gesù «è il fratello universale che tende le mani ai due lati, ai giudei da un lato, ai cristiani dall'altro ». Il libro del Flusser sembra veramente scritto nello spirito di questo testo, citato dal padre Dupuy nell'introduzione. Il lettore cristiano si sorprenderà di vedere concludersi il libro con la semplice citazione della prima testimonianza sulla resurrezione, quella di Paolo (1.a Corinti XV, 3-9). Ma poco prima ha detto (p. 132) che non si ha ragione di dubitare delle apparizioni riferite in questo testo. Ma in questo libro, Gesù non è compreso a partire dalla resurrezione (e per questo il libro non è cristiano) ma è compreso a partire dalla tradizione di Israele.

E' significativo che dopo tanto dibattito intercristiano sulla «quest of historical Jesus», sia un ebreo non cristiano a darci una biografia di Gesù. Il Flusser segue il Gerardsohn nell'interpretare i testi dei vangeli sinottici come testimonianze fedeli della traduzione orale risalente a Gesù stesso.

I vangeli offrono per lui dunque una biografia essenziale di Gesù nel quadro storico del suo popolo e della sua tradizione. L'elemento rivoluzionario della predicazione di Gesù non sta per il Flusser nel'a reinterpretazione critica della legge ebrea: altri l'avevano fatta prima di lui. La riduzione della legge ai precetti della legge all'amore di Dio e all'amore del prossimo non è esclusività di Gesù. Gesù non è stato il solo a considerare la parola biblica sul comandamento dell'amore, come il più grande e primo comandamento della legge. Questo primo comandamento è simile all'altro: quello dell'amore di Dio. I due versetti, che Gesù ha fuso in una sola espressione, nonostante vengano da Dt. VI, 5 e da Lv. XIX, 18, esprimevano anche per l'esegesi rabbinica due precetti simili. Secondo il metodo rabbinico, dei passaggi aventi termini simili erano considerati come aventi il medesimo tenore. Il fariseo che temeva Dio come Giobbe era posposto nelle fonti farisee al fariseo che l'amava come Abramo.

La posizione di Gesù non fu mai di semplice violazione dei precetti culturali e di purità della legge: le sue interpretazioni rimangono all'interno delle posizioni legittime nelle scuole rabbiniche di allora.

In questo senso i giudeo-cristiani che furono poi combattuti come eretici dalla Sinagoga e come giudaizzanti dalla Chiesa, avevano in sé qualcosa della testimonianza di Gesù: « Essi finirono emarginati, ma senza che il problema del rapporto tra Chiesa e Sinagoga risultasse in termini diversi che quelli della mutua esclusione. Troviamo ancora tre giudeo-cristiani nella regione di Mossul al X secolo, tre solo nella loro fedeltà sovrumana » (p. 68). Dovremmo però ricordare quanto della cristologia giudeo-cristiana si trova nella scuola antiochena, nel nestorianesimo e poi, alla fine, nell'Islam.

L'innovazione di Gesù si situa, secondo il Fussler, in tre punti: il comandamento più radicale dell'amore (in particolare nell'amore ai nemici), la sua predicazione di una morale rinnovata e la sua concezione del regno dei cieli. In particolare, il Flusser, segnala il rapporto di Gesù con l'idea essena di rendere il bene per male. Ma egli sottolinea che questo precetto negli esseni (a cui identifica i qumraniti) era distinto dal perdono e dall'amore. Il castigo era semplicemente rinviato per il giorno del giudizio, giorno dell'odio e della vendetta. Il Fussler pensa che Gesù abbia modificato l'idea essena.

Gesù rompe con la concezione ordinaria della morale per cui vi è meccanica solidarietà tra azione e retribuzione. Ciò appare nella parabola degli operai dell'undecima ora. Tutto è misericordia. Il giusto è salvato dalla giustizia di Dio, il peccatore dalla mi-

sericordia di Dio. Il peccatore è trattato come il giusto: ma in Gesù il giusto è trattato come un peccatore. Gli ultimi saranno i primi e i primi gli ultimi. « Profondamente morale, (la predicazione di Gesù) si situa in fatto al di là del bene e del male ». (p. 92).

Per Gesù il regno è già cominciato. Il Flusser cita la frase di un cristiano e socialista religioso, Léonhard Ragaz: non è l'attesa escatologica che determina la concezione di Gesù, è al contrario la sua comprensione di Dio e dell'uomo che definisce la sua attesa escatologica. Bisogna veramente avere le lenti di un professore per non accorgersi di questo » (p. 100).

Questa ci sembra un'osservazione giusta e riequilibrata di tanto escatologismo astratto dei nostri giorni: « Tra tutti i giudei conosciuti dell'antichità, solo Gesù ha insegnato che la fine dei tempi non soltanto era vicina, ma che il nuovo eone aveva già cominciato ad esistere » (p. 101). Citiamo ancora: « in Gesù, il regno dei cieli non è soltanto il regno escatologico di Dio che fa irruzione sin da ora, ma è anche un movimento voluto da Dio che si diffonde sulla terra e tra gli uomini » (p. 102). Sono, in fondo, la nozione cattolica di Chiesa e di storia che si trovano qui indicate. « Ci sia lecito di dirlo, in forma ecclesiologica: l'irruzione del Regno è tale che, alla fine, la Chiesa invisibile si identificherà con secondo il Flusser, legata al presenti-

Gesù è giunto a identificarsi con il Figlio dell'uomo di Daniele, gradualmente: ma non si è mai identificato con il servitore sofferente di Isaia. Egli ebbe coscienza di una filiazione divina sul Tabor, e questa coscienza fu, secondo il Fussler, legata al presentimento della morte (p. 112). Ma « sino alla fine, egli dovette farsi violenza per accettare la morte » (p. 112).

Il problema esiste, ma è qui risolto troppo perentoriamente. Gesù condizionò l'avvento del regno alla fede d'Israele? Fu la crocifissione, e il dilazionamento della pienezza del regno, una conseguenza del rifiuto d'Israele? E' l'ipotesi avanzata ne « Il Signore » di Guardini. La necessità della morte del Cristo e la libertà di essa, la ripugnanza e l'accettazione insieme sono un problema della vita di Gesù che attende ancora il suo chiarimento teologico.

Il Flusser vede ancora il processo di Gesù, sia da parte ebraica che da parte romana come un non-processo. Il sinedrio non intervenne. E Pilato, lo sappiamo da Filone, era solito eseguire le condanne senza processo. Non esiste negli atti evangelici del processo di Gesù una sentenza di Pilato. Gesù fu condannato al di fuori di ogni diritto, sia ebraico che romano. E sofferse prima dai romani le crudeli irrisioni di cui era abitualmente oggetto il messianismo ebreo.

Il Fussler usa nella spiegazione di Gesù la figura del carismatico ebraico. Ciò gli serve per rendersi conto dei fenomeni mistici di Gesù nel quadro della tradizione ebraica. Così, in particolare, spiega il suo nascondimento, il riserbo sul mistero della sua elezione divina.

Un ebreo ci porta, dunque, a ritrovare i vangeli dopo la Storia delle forme: e ciò situando i vangeli nel quadro dell'Israele del primo secolo. Separare il vangelo da Israele è renderlo inaccettabile e proporlo alle manipolazioni di una sociologia della comunità e delle sue forme letterarie. Dunque: *salus ex judaeis*... Veramente il ritrovamento del Qumran appare provvidenziale dato il contributo, qui usato con larghezza, dei documenti qumraniti, alla conoscenza dell'ambiente storico in cui Gesù operò e la sua parola fece frutto.

Questo Gesù così vicino ai farisei e agli esseni, che il Flusser ci presenta, si rivela veramente vicino al Cristo della fede, al Cristo della Chiesa. La vicinanza non giunge all'identità: se così fosse allora veramente sarebbe vicino il momento in cui, per usare l'espressione dell'autore, la Chiesa invisibile si fonde con la Chiesa visibile. Ma possiamo ben dire che, dopo la tempesta della *quest for historical Jesus*, il Flusser, come osserva il padre Dupuy, contribuisce a riaprire e a porre in forma migliore numerose questioni.

G. B. B.

FRIEDRICH RECK-MALLECZEWEN: « IL TEMPO DELL'ODIO E DELLA VERGOGNA (1936-1944) » (Diario di un aristocratico tedesco antinazista) - Traduzione di R. Mazzarol e Q. Principe, Rusconi editore, Milano 1970, pp. 227.

Convinto antinazista, l'autore ha fissato in modo irregolare e discontinuo alcune sue riflessioni sugli avvenimenti degli anni torbidi 1936-1944 su diversi « fogli, destinati un giorno a fornire un contributo alla storia socio culturale del nazismo » (p. 49). Il diario si interrompe nell'ottobre del 1944: il Reck, arrestato una prima volta, riesce a ritornare a casa e stendere ancora alcune pagine sulla breve prigionia. Poi seppellisce nel giardino il diario, che viene ritrovato dopo la guerra e pubblicato una prima volta già nel 1947. Nel frattempo si erano avverate alcune sue previsioni apocalittiche. Davanti a certe sue frasi si sarebbe tentati quasi di pensare a una profezia « ex eventu ». Egli, poi, arrestato una seconda volta dai nazisti, viene da essi « eliminato » nel tristo campo di Dachau.

Di spirito fortemente conservatore, l'aristocratico Reck-Malleczewen sogna ad occhi aperti la grandezza di un passato lontano: « sono stato concepito monarchico, allevato da monarchico e l'esistenza della monarchia è necessaria al mio benessere fisico » (p. 212). Egli perciò non riesce a comprendere gli ultimi svolgimenti della storia che, a causa dei « prussiani » ha precipitato inesorabilmente la Germania nel baratro. Secondo lui, infatti, il « connubio tra l'oligarchia prussiana e il capitalismo industriale » ha reso possibile la « trasformazione del popolo in una massa amorfa » (p. 45), « la cui unica forma è l'assenza totale di forma » (p. 123, cfr. anche p. 55). L'amore verso il suo popolo, ridotto « allo stato di troglodita », suscita nell'autore violente espressioni di odio nei confronti del regime imperante di coloro che hanno permesso al nazismo di affermarsi.

In talune pagine, non solo si attaccano alcune forme di vita disumane ed immorali proprie del nazismo; non vengono soltanto condannati i « peccati », ma anche i « peccatori »; i gerarchi nazisti vengono coperti di rimproveri e di insulti. In alcuni paragrafi l'autore quasi con compiacenza descrive fatti ed avvenimenti di poca edificazione che manifestano in modo inequivocabile la bassezza morale di molti « bonzi » hitleriani. Ma le accuse del Reck non si limitano ai nazisti. Secondo lui l'Europa intera, specialmente i paesi « forti », sono responsabili della rovina tedesca. Rivolgendosi agli europei afferma categoricamente: « ...una cosa non vi sarà possibile: dare la responsabilità di questo regime (=Hitler) al popolo di cui avete spezzato la resistenza con il vostro letargo politico, di questo regime di cui voi, sì proprio voi, avete permesso il consolidamento. Un giorno non vi sarà possibile esigere da un popolo disarmato quanto non avete il coraggio di fare voi, che disponete di un forte esercito e della più potente armata del mondo » (p 69). Nulla giova maggiormente alla « banda di delinquenti » al potere in Germania che la « vile politica di passività. E' ingiustificabile l'errore di cui ci si rende colpevoli restandosene in disparte... » (p. 68). Ci si può però ora domandare fino a quale punto abbiano agito concretamente il Reck ed i suoi numerosi quanto influenti amici in una resistenza attiva contro il regime. « La solitudine morale della (sua) vita e l'atmosfera di catacomba satura di sofferenza » avevano certamente reso i suoi « occhi chiaroveggenti, capaci di vedere nel futuro immagini che potrebbero a tutta prima spaventare » (p. 51). Forse è stato l'astio amaro e pieno di disprezzo verso i « prussiani » che ha impedito all'autore di operare fattivamente contro il regime hitleriano. Ed il tragico sta appunto in questa impotenza di fronte al male in un uomo che con

chiarezza lo aveva individuato con tutte le sue nefaste conseguenze.

Le pagine più interessanti del volume sono senza dubbio quelle in cui l'autore descrive scene della vita tedesca e soprattutto personaggi « storici » da lui personalmente conosciuti, tra i quali O. Spengler e lo stesso Hitler. In diverse descrizioni il dolore del Reck si ammanta di una tinta comica, che fa pensare a certe scene tipiche dei film di Chaplin (non ultimo « Il dittatore »), mentre altrove si presentano alcuni aforismi che per la loro profondità paiono quanto mai attuali. Così parlando di Berlino, il Reck afferma che la città « sembra essersi riservata il monopolio della perfezione, dell'industriosità e della competenza, ma... ai miei occhi è soltanto, un mostruoso congegno che si compiace di girare a vuoto con gran fracasso... Vedo (in Berlino) un bisogno isterico di attivismo, che è semplicemente una fuga dovuta alla mancanza di un'anima... » (p. 37). Più avanti accenna ad una piaga che ancor oggi affligge l'uomo, specialmente l'uomo di massa: è quella « orribile povertà che non genera semplicità, ma solo scaltrezza e miseria » (p. 43).

Questo diario, pieno di nostalgia verso il passato e di odio nei confronti del presente, verso la fine rivela sempre più chiaramente l'animo cristiano dell'autore. Dopo l'esaltazione dei fratelli Scholl (cattolici, capi di un gruppo di resistenza e giustiziati nel 1943), il Reck più di quanto avesse fatto anteriormente guarda verso il futuro e verso Dio. E così conclude nell'ottobre 1944 il suo diario con la pagina forse più bella di tutto lo scritto. « Il cristianesimo non è necessario se si vuol conoscere tutto. E' necessario però per dare forma alla propria vita e per viverla eroicamente fino alla morte... il cristianesimo ha ancora dinanzi a sé grandi compiti. Ma in mezzo al satanismo che oggi regna, le catacombe e le torce ardenti di Nerone saranno ancora necessarie per permettere un'altra volta la vittoria dello spirito ». (pp. 224-225).

B. B.

MARIE-DOMINIQUE PHILIPPE: « LA ACTIVITÉ ARTISTIQUE » (Tome deuxième) - Editions Beauchesne, Paris 1970, pp. 346.

Questo volume dedicato all'attività artistica ci presenta un carosello di definizioni di una nutrita schiera di filosofi e artisti famosi, dall'antichità ai giorni nostri: il bello come identico al vero, nei suoi elementi formali, nel suo carattere enigmatico e misterioso, nel suo valore ontologico, il bello che si identifica con il buono, che si esprime nel suo senso unitario e divisibile, inteso ora come sensazione ora come idea e spirito. Ma tutti questi concetti sono appena enunciati.

Ammesso che l'attività artistica sia la più genuina manifestazione espressiva della personalità, l'artista è colui che sa guardare, sentire, intendere il bello. Perciò, dotato di una esperienza interiore particolare, è sensibile all'ambiente che percepisce in modo intenso e personale. Le sue ispirazioni gli fanno scoprire regioni nuove che egli assimila e riproduce attraverso l'originalità del suo stile. Giudica, discerne, critica, tende a realizzare una opera utilizzando tutti i mezzi creativi a disposizione e spende tutta la vita per rendere perfetta la sua tecnica. Ma, soprattutto, « l'artiste est un homme qui, à ses heures, sait contempler et jouir de sa contemplation » (p. 25).

Attraverso l'attività artistica l'uomo si forma delle abitudini mentali e cristallizza orientamenti e scelte, mentre, abituato a vedere attraverso l'immaginazione, approda a lidi che agli altri mortali rimangono sconosciuti. Mentre l'uomo senza vocazione artistica organizza la sua attività in modo da realizzare uno scopo di carattere pratico, sociale o morale, l'artista è già un prodotto finito e fine a se stesso.

« La prudence regarde le bien de l'homme concret, existentiel, le bien de celui qui est prudent. L'art, au contraire, qui regarde la perfection de l'oeuvre à faire, ne considère aucune

ment le bien de celui qui fait cette oeuvre » (p. 31), altro aspetto psicologico della questione.

Dopo avere esaminato successivamente l'attività artistica in rapporto alla sfera affettiva e alla attitudine contemplativa, l'autore cerca di definire l'artista cristiano. L'artista cristiano non solo accetta la verità divina con assoluta certezza, ma trova nella fede qualcosa di vitale che gli fornisce ispirazioni nuove: quindi non può che essere orientato verso il mistero e la gloria di Cristo.

La laicizzazione dell'arte cristiana stabilitasi progressivamente dal Rinascimento a oggi ha prodotto invece un effetto contrario: l'arte si è allontanata dall'aggancio divino umanizzandosi. Poi, disumanizzandosi, ha lasciato il posto a un formalismo arido, accademico o astratto.

Nell'attività artistica vivono diversi momenti, ciascuno dei quali ha un quid specifico derivante da una legge particolare di armonia. « La poesia non ha niente a che vedere con le definizioni, neppure dell'estetica », scriveva Max Jacob. « Il faut vivre les choses, et non les définir... vivons et chantons: c'est là la poésie » (p. 77), ribadisce il Philippe. Perché, sebbene la poesia sia espressamente l'arte del dire, del cantare, e si serva della lingua comune, essa la « trasfigura » o la coglie « à l'état naissant », secondo la suggestiva definizione del Valéry.

Analogo è il discorso sulla musica, che per lo Schopenhauer è l'arte più metafisica in quanto « esprime l'essenza delle cose », e quanto meno la più dinamica perché di effetto immediato.

Così la pittura coglie in un istante immutabile ciò che vi è di eterno nel tempo e nello spazio. La pittura astratta, sopprimendo il fattore rappresentativo, vuole essere espressione pura dell'uomo e della sua vita interiore in una dimensione dove non c'è più niente di autentico eccetto l'essenza della sensibilità. E nella scultura arriviamo, per Alain, al punto in cui soggetto e oggetto si scambiano le parti: l'artista non scolpisce ciò che vuole ma ciò che la materia, ancora informe, suggerisce e impone.

L'architettura già si identifica con elementi geografici ed etnici, il teatro sintetizza tutte le arti e la danza è intimamente legata alla musica e alla scultura: « le corps humain y est mis au service du chant, de la musique intime de l'âme, pour exprimer ses élans et ses appels » (p. 133). Non per nulla la danza è presente nelle religioni più antiche, come il canto nella liturgia. Ma è gratuito affermare che cinematografia e fotografia non siano arte in quanto si avvalgono di « troppi » mezzi tecnici. Nonostante questa asserzione, il Philippe trova evidenti accostamenti psicologici fra artisti, artigiani e tecnici, anch'essi sensibili alla qualità del lavoro e alla virtuosità dell'esecuzione.

Proprio oggi che l'artigiano diventa operaio della grande industria, quanto più la politica si identifica con l'economia tanto maggiore è l'autorità dei tecnici nel contesto sociale. A questo punto, anche in sede di contestazione l'artista diventa un fenomeno di rilievo: il senso di autonomia e la fiducia nelle proprie doti si trovano realizzate nell'artista che sceglie di vivere rischiosamente.

F. G.

« BIBLIA SACRA » - Iuxta Vulgatam versionem, adiuvantibus B. Fischer osb, I. Gribomont osb, H.F.D. Sparks, W. Thiele, recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber osb, voll. 1-2, Wurttembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1969.

Un'edizione critica della Bibbia rappresenta un avvenimento editoriale eccezionale, e questa della Vulgata certamente lo è: bisogna darne atto al padre benedettino Roberto Weber, a cui va soprattutto il merito di avere condotto in porto l'impresa.

La Vulgata, com'è noto, è una tra-

duzione latina di tutta la Bibbia dovuta all'iniziativa di san Gerolamo (tra la fine del IV e l'inizio del V secolo), che alcuni libri tradusse personalmente dall'ebraico, di altri accolse una traduzione latina più antica, talvolta correggendola e rivedendola sul greco (dei Salmi Gerolamo preparò una traduzione dall'ebraico e una seconda curò rivedendone il latino sul testo dei Settanta). Un complesso non del tutto omogeneo dunque, che ebbe una singolare ed enorme fortuna a partire dal secolo VII fino ad oggi in tutta la Chiesa occidentale.

Le tappe di questa storia sono segnate da quattro momenti, per quel che finora si sa. L'edizione dovuta ad Alcuino, al tempo di Carlo Magno (che accolse la versione dei Salmi rivista sui Settanta, mentre l'edizione dovuta nello stesso tempo a Teodulfo di Orléans, e che ebbe meno fortuna di quella alcuiniana, aveva preferito la versione dall'ebraico). Il testo che si venne fissando all'università di Parigi nel secolo XIII, da cui dipendono in gran parte le prime edizioni a stampa.

L'edizione sisto-clementina del 1592, dovuta, come quelle dei concilii ecumenici e di altri testi ecclesiastici, all'iniziativa del pontificato romano in epoca tridentina, quando si ebbe coscienza delle incertezze e contraddizioni dei testi cui la Bibbia e la Tradizione erano affidate (l'edizione romana pecca tuttavia di troppa fiducia nel testo parigino, oltre che di lezioni estravaganti).

Infine l'edizione promossa da Pio X nel 1907 e affidata ai benedettini (per cui si creò nel 1929 l'abbazia di san Gerolamo in Urbe), edizione monumentale, basata su manoscritti, con un grande apparato di varianti, e di cui sono apparsi sinora 13 volumi (fino ad Isaia): ne è stato pars magna per molti anni proprio il padre Weber.

Questa nuova edizione non è monumentale come quella romana, o come quella di Beuron che raccoglie i testi delle antiche traduzioni latine (la «Vetus Latina») o quella oxoniense del Nuovo Testamento secondo la Vulgata; è una edizione « manuale », come è nella tradizione della casa editrice di Stoccarda, e si fonda direttamente su quelle, e senza di esse è indispensabile: non è un caso che i principali collaboratori delle tre imprese siano i collaboratori di padre Weber. Ma il carattere principale dell'edizione non è questo, bensì il fatto di prendere a fondamento la testimonianza di un notevole gruppo di manoscritti (una ottantina), tutti antichi, dal IV al IX secolo (nessun testimone quindi del testo parigino finito nella Clementina), e di restare fedele a questa testimonianza, correggendo su essa non solo la Clementina ma anche le grandi edizioni. La novità del lavoro di padre Weber non è dunque solo quella di presentare per la prima volta il testo completo della Vulgata in edizione critica, è anche quella di valutare in modo diverso il valore della testimonianza manoscritta.

In san Matteo si nota che padre Weber si scosta dalla Clementina in circa 330 luoghi: il testo risulta diverso in passi anche molto noti. Vediamo qualche caso. Il « Pater noster » (6,19-14) si legge così: « Pater noster in caelis es (es in caelis *Clem.)* sanctificetur nognum tuum... sicut et nos dimissimus (dimittimus *Clem.*) debitoribus nostris et ne inducas non (nos inducas *Clem),* in temptationem sed libera nos a malo (amen *aggiunge la Clem.*) ». Se varianti deteriori si sono inserite in un passo così canonico come il Pater, numerose sono quelle in altri luoghi. La nuova edizione presenta poco dopo « quanto magis vos minimae (modicae *Clem.*) fidei » (6,30), « quaerite autem primum regnum (Dei *aggiunge la Clem.*) » (6,33), « intrantes autem in domum salutate eam (dicentes pax huic domui *aggiunge la Clem.*)» (10,12); la Clem. presenta a 23,13 un intero versetto che padre Weber non accoglie, e a 27, 13 a « Postquam autem crucifixerunt eum diviserunt vestimenta eius sortem mittentes », aggiunge « ut impleretur quod dictum est per prophetam: diviserunt sibi vestimenta mea et super vestem meam miserunt sortem », che ancora padre Weber non accoglie. Ma forse più interessante è un sondaggio su un libro già edito dall'edizione romana. Nel Genesi pa-

dre Weber si scosta da questa in circa 70 luoghi! Vedi il noto « motabilem» invece di «mutabilem» (a 1,21) o «quo cum» contro la congettura «quod eo» (a 46,29), per fare solo due casi.

Qual'è il valore di questa edizione? Quello pratico è notevolissimo: essa mette a disposizione, in due comodi volumi, tutta la Vulgata in un testo sempre fondato sulla tradizione manoscritta, e che presenta sempre, nell'apparato, le lezioni diverse offerte dalla Clementina e dalle edizioni scientifiche moderne, oltre quelle di un gruppo di manoscritti. Si può anche dire che l'iniziativa voluta da Pio X si sia così conclusa. In un tempo in cui il latino è in disuso nella Chiesa romana, non si vede che senso abbia pensare a una traduzione latina moderna della Bibbia — come si sta invece facendo — che non può che essere artificiosa come quella recente dei Salmi: ma l'importanza storica della Vugata non ne viene toccata. Il « manuale » di padre Weber è il primo che ci dia nel suo insieme un testo vicino a quello che san Gerolamo, con la sua scienza e il suo carisma di dottore, credette bene dare alla Chiesa latina e universale.

Più difficile è valutare il valore scientifico dell'edizione. La quantità dei manoscritti, l'impossibilità di giudicarli con i criteri della moderna filologia, per le correzioni e interpolazioni che l'uso di un testo come la Bibbia ha comportato, impediscono di poter giudicare dell'intelaiatura scientifica che presiede a quest'opera: e giudicare delle singole lezioni non è qui il caso.

Non si voglia tuttavia prendere come una critica al lavoro di padre Weber il notare come molti desideri rimangono ancora insoddisfatti. Se questa edizione ha lo scopo di stabilire il testo geronimiano, troppe varianti dell'apparato sono inutili. Ma il testo geronimiano diventa un'entità almeno in parte astratta dal secolo VIII in poi, cioè da quando la Vulgata entrò veramente nell'uso della Chiesa, e venne così sottoposta a varianti, correzioni, fraintendimenti: corruttele per rispetto all'originale e all'archetipo, ma corruttele fatte proprie dalla pratica cristiana (si pensi solo all'influenza che ha esercitato la liturgia sul testo biblico). L'apparato di padre Weber vuole tenere presente anche questa esigenza, e così dà un'idea delle edizioni di Alcuino e di Teodulfo, come di altre tradizioni (cfr. p. VIII), ma in modo estremamente limitato; dà poi le lezioni della Clementina, ma non quelle del testo parigino che di quella è la base. In realtà il suo apparato non poteva servire a questo scopo.

Ciò mette in chiaro come gli intenti di padre Weber siano compositi, e in particolare come quelli scientifici e pratici cerchino un difficile equilibrio. E' questo tuttavia il dilemma stesso cui si trovano di fronte i migliori filologi, ancora oggi, con testi ad ampia diffusione, e che questa edizione rivela proprio nel momento in cui il carattere storico della Vulgata tende a prevalere su quello istituzionale. Per un testo come la Bibbia ci servirebbero, per assurdo, moltissime edizioni, che ci dessero oltre il testo geronimiano, quello delle varie generazioni cristiane nei singoli luoghi. Per assurdo, perché allora tutti i codici andrebbero pubblicati così come sono, considerati come edizioni moderne; mentre una misura pratica (un'altra volta!), relativa alla storia della Bibbia nel Medioevo, potrebbe individuare le zone e i tempi di maggiore interesse. Non è questa l'ultima delle sollecitazioni utili che ci vengono dal lavoro di padre Weber.

C. L.

CHARLES DUQUOC: «CHRISTOLOGIE» (Essai dogmatique) - Vol. I: «L'homme Jésus », éditions du Cerf, Paris 1968, pp. 336.

Il saggio del Duquoc, di cui viene pubblicato il primo volume, è il tentativo di una nuova esposizione della cristologia. Dal punto di vista metodologico, essa appare come più colle-

gata alla Scrittura. Il primo volume ci parla nella prima parte dei fatti e degli atteggiamenti di Gesù, nella seconda parte dei titoli di Gesù, nei Vangeli e nel Nuovo Testamento in genere. Il secondo volume dovrà parlare della resurrezione.

La stessa divisione dei temi mostra che, per il nostro autore, i titoli cristologici si riferiscono al Gesù pre-pasquale: e ciò pone già il Duquoc su una linea diversa da quella suggerita dallo Schooneberg e dalle cristologie radicali dello Schillebeeckx e dello Hulbosch.

La linea di ricerca del Duquoc, che ci pare particolarmente significativa, è quella della ricerca della condizione umana di Gesù; nel senso proprio di condizione storica e, dunque, come soggetta all'incertezza ed al rischio.

La parte migliore è proprio quella che legge in questa chiave il testo evangelico e ritrova in questa biografia di Gesù (la polemica del Duquoc con il Bultmann è costante) i segni della personalità di lui, della sua dimensione storica che esprime nella realtà di questo mondo la persona divina del Verbo.

Possiamo considerare l'interpretazione di temi difficili quali le tentazioni e la trasfigurazione di Gesù (due temi che rappresentano come i poli della vicenda storica del Gesù pre-pasquale, del Gesù « storico ») come una prova della linea di ricerca del nostro autore. Nel primo caso egli interpreta la tentazione come fondata sulla « misura della distanza tra la rivelazione e le condizioni concrete degli uomini » (p. 69). Ciò rende giustizia sia alla densità della tentazione, e all'angoscia che essa genera, sia alla autocoscienza della dimensione divina della propria realtà.

Nel caso della trasfigurazione, di cui accetta con lo Xavier Dufour la storicità (p. 90), egli coglie la testimonianza degli evangelisti alla « manifestazione dell'essere autentico del Cristo che resta nascosta dalla condizione del Servitore » (p. 93).

L'ermenuetica evangelica su cui il Duquoc si fonda rimane fedele alla doppia dimensione del Cristo storico e si integra, dunque, in linea di principio, con il dogma di Calcedonia.

L'autore analizza i titoli cristologici: qui si risente l'influenza del primo tentativo di esporre una cristologia fondata sulla interpretazione dei titoli cristologici del Nuovo Testamento: quello del Cullmann.

I titoli cristologici sono organizzati su tre filoni, quello del Cristo profeta-rivelatore, quello del Cristo servitore-mediatore, quello del Cristo verbo-figlio di Dio.

La struttura è, dunque, meno biblica e più dogmatica di quella offerta da Cullmann: il metodo rimane sempre quello di partire dalla tematica evangelica per raggiungere quella delle definizioni conciliari e della teologia che da essi si muove.

L'intenzione teologica dell'autore è di preservare la storicità di Gesù; e dunque la dimensione di condizionamento, di ricerca e di incertezza che è propria della condizione storica dell'uomo. Se l'espressione di « storicità di Gesù » non fosse già stata usata per indicare il problema della sua esistenza o quello della conoscibilità per via storica del suo agire, il termine di storicità come condizione umana nel tempo esprimerebbe qui meglio di quello di umanità la questione proposta: questo è infatti il problema che interessa l'autore: come connotare l'umanità di Gesù risorto se umanità vuol dire « incertezza e rischio? ».

A questa storicità della coscienza umana di Cristo si oppone la dottrina tradizionale della visione beatifica (e della perfezione della scienza di Cristo). « Applicare senza restrizione alla 'scienza' di Cristo il principio di perfezione, significa imporre alla sua vita terrestre la gloria che egli ha acquistato con la resurrezione », scrive il Duquoc (p. 163). Egli ritiene che non sia conciliabile tale principio nemmeno per quel che riguarda la visione beatifica (e meno che mai per la scienza infusa e acquisita).

Vi è indubbiamente nella teologia tradizionale il rischio di non tenere conto della differenza tra il Cristo glo-

rioso e il Cristo storico, riducendo la passibilità di quest'ultimo solo ai suoi aspetti corporei, minimizzando quelli coscienziali. E' proprio la drammaticità, cioè la storicità della coscienza di Cristo, e quindi la dimensione concreta della sua personalità intramondana ciò che il Duquoc intende recuperare. Tuttavia: come il Cristo avrebbe percepito la sua realtà di persona divina se la sua coscienza non fosse stata resa capace di conoscere il Verbo? E' nella forma in cui la questione è posta dal Galot che il nostro autore cerca la soluzione al problema della coscienza di Cristo. La chiave della soluzione gli è fornita dal Rahner: « La filiazione divina dato fondamentale presente al polo soggettivo della coscienza di Cristo, lo è in modo obiettivo e non tematico » (p. 327). Ora la conoscenza « non-tematica » della divinità è per il Rahner propria di ogni uomo. Nel teologo tedesco l'umanità ha carattere cristologico: « la cristologia è il principio e il fine dell'antropologia ». Gesù rappresenta il caso limite, il maggior risultato di una condizione comune: l'umanità come « autoespressione — di Dio — fuori di se stesso ».

Cristo è l'eccellenza della condizione comune, non il fondamento di una nuova condizione umana. Scrive il Duquoc: « la coscienza umana di Gesù non si innalza mai sino alla coincidenza perfetta con il dato fondamentale della sua esistenza, come del resto non lo fa la persona umana per riferimento a se stessa » (p. 327).

Il riferimento di Gesù alla persona divina sembra strutturato come identico al riferimento di qualsiasi altro uomo alla propria persona umana: il recupero della storicità della coscienza di Gesù va qui troppo oltre. Difendendo il principio della visione beatificata in Cristo la teologia tradizionale intendeva indicare il carattere escatologico di Cristo anche nella sua realtà storica: a ciò in verità si riferiva il principio della perfezione della scienza di Cristo. Ora il rischio della posizione del Rahner, che il Duquoc fa propria è che venga a negare all'umanità storica di Cristo il carattere di presenza escatologica nella storia che è la chiave della cristologia ortodossa. Se il Verbo è in Gesù in modo da restare inattingibile anche alla coscienza umana di Gesù (e dunque, a maggior ragione, a qualsiasi altra coscienza umana), ne viene che il Verbo rimane rigorosamente metastorico. Si salva la storicità della coscienza di Gesù, ma si finisce con non renderla più la coscienza umana del Verbo, bensì soltanto una coscienza umana agitata, mossa dal Verbo. Se la coscienza umana non è innalzata sino a cogliere positivamente la persona del Verbo come il suo proprio Io, allora non esiste, in senso storico, Incarnazione, ma solo un'azione salvifica di Dio nella storia. E' solo se la coscienza umana di Gesù è già attualmente in una dimensione metastorica, che il Verbo è veramente « storicizzato ». La *communicatio idiomatum* vale in una direzione se vale anche in quella contraria.

Si pone qui il problema della differenza tra la condizione umana del Cristo passibile e quella del Cristo risorto. Il problema è se la scienza del Cristo passibile includa la visione dell'ordine divino e dell'ordine storico in quanto ad esso riferito ma in modo tale da ammettere la ignoranza del divenire storico nella sua particolarità: che sia cioè una visione di Dio perfetta e al tempo stesso intrastorica.

Le obiezioni del Duquoc inducono a porre il problema di come la perfezione escatologica di Cristo (come tale metastorica e finale) possa essere adattata alla storia. Ciò consentirebbe di risolvere analogamente il problema della possibilità di una visione beatifica dei cristiani in questo mondo che è oggetto di discussione tra i teologi.

L'intenzione dell'autore di recuperare l'umanità di Cristo lo spinge a domandarsi se si possa affermare un valore storico decisivo di questa umanità, prescindendo dalla divinità di Cristo.

Esiste una universalità dell'uomo Gesù? L'autore risponde un po' troppo sbrigativamente alla domanda, dicendo che ogni apprezzamento dell'universalità di Gesù è possibile a partire

dal riconoscimento della sua divinità. E tronca lealmente l'indagine, pur mossa dalla sua intenzione originaria in questa direzione.

Il problema non ci pare ben formulato. Esso potrebbe dirsi in questo modo: se l'umanità assunta dal Verbo di Dio non debba, sul piano storico, essere riconosciuta come quella della personalità decisiva della storia. Può esistere un riconoscimento storico del carattere determinante di Gesù? In linea di principio, teologicamente dovremmo dire di sì. Il fatto che Gesù si riconosca nella fede come figlio di Dio non toglie alla possibilità di un riconoscimento della sua figura storica come la figura storica in cui si esprime il destino e il problema dell'umanità.

Basta quanto detto per sottolineare il carattere stimolante del libro e la densità dei problemi che propone.

G. B. B.

« LA BIBLE DU DIMANCHE: DIEU REPREND LA PAROLE » (Tous les textes des lectures de la Messe commentés par une équipe de prêtres et de laïcs. Texte de la Bible de Jerusalem) - Editions du Cerf / du Centurion, Paris 1970, pp. 862.

Tra i numerosi sussidi liturgico-pastorali per una partecipazione più attiva e responsabile dei fedeli alla celebrazione del Sacrificio eucaristico, questo volume presenta delle caratteristiche peculiari che lo differenziano da ogni altro lezionario ad uso dei fedeli. « La Bible du dimanche » pubblica le pericopi di tutte le domeniche e delle principali feste secondo il nuovo schema delle letture ed abbraccia tutti i tre i cicli previsti (A, B, C) in un volume abbastanza maneggevole. La caratteristica principale di quest'opera è costituita dall'ordine delle letture. Di solito esse vengono riprese secondo la disposizione liturgica (brano del Vecchio Testamento, Nuovo Testamento e Vangelo). Qui invece i redattori hanno pensato bene di seguire l'ordine progressivo che ogni brano ha nella sacra Scrittura, a cominciare da Genesi I, 1 - II, 2 (notte pasquale) fino alla lettura tratta dal capitolo 22 dell'Apocalisse (VII domenica dopo Pasqua dell'anno C). Tale successione delle letture nel contesto originario permette talvolta di comprenderle meglio. E per facilitare l'intelligenza delle pericopi liturgiche, nel volume sono stati inseriti anche alcuni brani particolarmente significativi che non sono usati nelle liturgie domenicali. Così pure gli editori qualche volta hanno prolungato di qualche versetto la lettura liturgica ufficiale, sempre per facilitarne la comprensione e quindi l'assimilazione da parte dei fedeli. In ogni caso, ciascuna pericope è preceduta dall'indicazione del giorno liturgico a cui è assegnata, e dalla referenza biblica esatta della rispettiva lettura liturgica.

Originali e con una fisionomia particolare sono anche i commenti che precedono le singole letture. Essi sono frutto di un lavoro di gruppo al quale hanno partecipato trentasei esegeti, altri specialisti di pastorale ed un gruppo di coordinatori e redattori « finali », tra cui A. Aubry, Th. Maertens e Fr. Refoulé. Più che un'introduzione esegetica alle varie pericopi, i commenti rappresentano la sintesi di una meditazione dialogata sui testi. Purtroppo ai lettori non è presentata se non la conclusione di un lavoro vario di gruppo, l'ultima parola di un dialogo il cui svolgimento a volte sembra indispensabile per una maggiore e più adeguata intelligenza del pensiero degli autori. Queste pagine infatti non sempre rivelano un aggancio immediato al testo che « presentano »,

e potrebbero talvolta riferirsi benissimo ad altre. Forse appunto per tale loro carattere, le introduzioni sono per i lettori degli stimoli alla riflessione personale, la prima battuta di un dialogo che essi devono ora continuare. Un siffatto commento presuppone dei lettori « attivi », che elaborino in modo critico e traducano nel proprio linguaggio spirituale le riflessioni degli autori. Tale lavoro certamente potrebbe essere facilitato da uno scambio di vedute in gruppi di dialoghi simili a quelli che hanno offerto il loro contributo per il presente lezionario. Non so però se questa prospettiva tenga conto della situazione e preparazione concreta del cattolico medio. Benché si presentino in modo più tradizionale e semplice — o forse proprio per questo motivo —, mi sembra che per i nostri fedeli siano più indicati dei lezionari sul tipo di quello pubblicato in Italia dall'Opera della Regalità a cura della Queriniana (vi collaborano vari autori che redigono per ogni pericope un commento esegetico ed uno spirituale) o in Germania dalla casa editrice Herder (brevi e solide introduzioni esegetico-pastorali curate dai monaci dell'abbazia di Beuron).

« La Bible du dimanche » dopo un indice generale presenta un prospetto del calendario liturgico dal 1969/70 al 1988/89. Seguono poi le tabelle in cui, prendendo come base le varie domeniche e festività dei singoli cicli, vengono indicate le rispettive pericopi e la referenza alla pagina dove i testi sono editi. Tali tabelle si rivelano indispensabili per ritrovare ogni domenica le relative letture. La parte centrale del volume, il testo biblico secondo la versione della Bibbia ' di Gerusalemme ', è preceduta da una breve avvertenza ai lettori e da alcune indicazioni per il buon uso dell'opera. Ogni libro o gruppo di libri biblici viene inoltre introdotto da un breve paragrafo, mentre alla fine del volume si possono consultare delle tavole cronologiche ed un piccolo vocabolario biblico.

B. B.

WILFRED BURCHETT: « LA GUERRA DI POPOLO DELL'INDOCINA » (Laos e Cambogia 1970) - Traduzione di F. e L. Camurati, edizioni Jaca Book, Milano 1970, pp. 199.

Un tipico esempio del conflitto nel Sud est asiatico visto « dall'altra parte ». L'autore sostiene di averlo vissuto da vicino, di essersi trovato in filo diretto con Sihanouk, il deposto principe cambogiano ora in esilio a Pechino, e Souphanouvong, capo riconosciuto dei guerriglieri laotiani del Pathet Lao, ed altri personaggi di primo piano. Perciò da questo libro si aspettano notizie di prima mano ed informazioni al vertice.

Con questo saggio il Burchett intende inquadrare in tutta la sua portata la tensione militare e politica nello scacchiere del Sudest asiatico, dove la lotta armata, capace di attingere punte estreme, si pone in termini di drammatica dialettica storica. Il Burchett è sul posto per registrare le reazioni, per recepire gli sbalzi politici, per misurare i fatti: tutto per raccogliere e fornire materiale di giudizio.

Ma il vaglio dei dati e il riscontro dei fatti sovente valicano i limiti del giudizio impersonale e obiettivo. Per mantenersi ad ogni costo su posizioni prestabilite, il suo discorso viene indebolito nonostante che alcuni argomenti siano buoni e validi.

Se l'indagine fosse rimasta nella sfera di un più vigile senso storico, l'interpretazione sarebbe risultata più centrata. Così com'è, rimane allo stato di valore contingente. Meglio se l'autore avesse fatto ricorso all'intervento mediatore e correttivo del buon senso realistico.

In sostanza, non si può riempire il vuoto di certe fonti d'informazione storica con una polemica che veda il male sostanziale e assoluto nell'intervento straniero nel paese (non che

gli Usa non abbiano colpe specifiche al riguardo, anzi!).

Nessuna fatica a credere che dal 1955 fino al colpo di stato del 18 marzo del generale Lon Nol, seguito in aprile dall'annuncio di Nixon dell'ingresso delle truppe americane in Cambogia, gli Usa avrebbero esercitato una pressione costante nel paese per costringerlo all'alleanza anticomunista. O a credere che nel Laos prima Nosavan e poi Sananikone non sarebbero stati altro che dei fantocci manovrati dalla Cia. Ma è esagerato affermare che fu proprio la tentata riconquista della piana delle Giare da parte del governo di Vientiane a fare scoppiare in America la grossa bomba delle rivelazioni che gli americani stavano combattendo una guerra anche nel Laos. Sappiamo poi come certe notizie vengano strumentalizzate secondo il favore della corrente.

L'autore, così, non riesce a comporre quello spettrogramma amaro e illuminante che era nelle sue intenzioni. Raccolto e sistemato con un montaggio a binario unico, il discorso scivola subito sulla china di un liguaggio con evidenti rimasticature politiche.

E' un peccato perché si è perso anche quel buono che c'era nell'indagine. Infatti, a parte la cronaca dilungata, ripetitiva, ricca di ovvietà, peraltro stesa in uno stile lucidamente giornalistico, se c'è il pregio di avere messo a nudo i meccanismi del potere economico nel settore, manca una serena valutazione delle cause.

Rimane solo la visuale del conflitto come elemento di continuità di una tradizione storica del popolo indocinese in permanente rivolta contro invasori di ogni razza, tempo e paese (anche cinesi, quantunque l'autore non lo dica).

Ciò che viene svisato è anche il senso della lotta fratricida che non può semplicisticamente dividere i contendenti « buoni » da una parte e i « cattivi » dall'altra; discorso sostenuto con i consueti artifici lessicali.

In conclusione, ci troviamo sempre al solito punto morto della critica contemporanea che si riduce a una crisi di verifica, al tentativo di sollevare l'opinione pubblica con rivelazioni scandalistiche ma superficiali: il tutto riconducibile a impostazioni di natura politica che già di per sé squalificano ciò che con maggiore obiettività sarebbe risultato utile alla miglior comprensione dei problemi, e in questo caso specifico delle giuste aspirazioni di indipendenza del coraggioso, vessato, eroico popolo indocinese che sotto tanti aspetti storici mostra illuminanti analogie con alcuni stati europei, che durante il corso dei secoli hanno sempre dovuto subire prepotenze e offese sia da oriente sia da occidente.

F. G.

MARION J. LEVY: « LA STRUTTURA DELLA SOCIETA' » - Traduzione di A. Cavalli e R. Guala Duca, a cura di Alberto Martinelli, edizioni di Comunità, Milano 1970, pp. 494.

L'interesse dei sociologi per il concetto di struttura sociale è tutt'altro che recente. Risalendo, infatti, alle origini convenzionali della sociologia, possiamo già leggere nel *Cours de Philosophie Positive* (1830-1842) di A. Comte, come nei *Principles of Sociology* (1876-1896) di H. Spencer, espressioni che fanno esplicito riferimento all'esistenza di una struttura fondamentale della società.

Ai nostri giorni, soprattutto nel mondo anglosassone, la teoria della struttura sociale costituisce uno dei più importanti capitoli del sapere sociologico e il credito di cui dispone è ampiamente testimoniato dall'impiego frequente che se ne fa in sociologia, non solo in senso sostantivo, ma anche in senso metodologico. Sotto il primo profilo, la espressione struttura sociale

tende sempre più spesso a sostituire il termine società poiché sembra prestarsi assai meglio a dare un'idea della complessità, della varietà e delle molteplici connessioni dei fenomeni sociali.

Tale sostituzione, inoltre, non è dettata da una moda o dal desiderio di aggiornare i termini di cui si compone il linguaggio tecnico della sociologia: nel suo significato generale il termine struttura non solo sostituisce quello di società, ma indica un diverso modo di rappresentarsi il mondo sociale da parte di coloro che ne fanno oggetto di studio.

Dalla immagine classica della società configurata come un complesso globale, totale, finito e continuo di cui sembrava dover essere compito della sociologia scoprire le leggi generali di sviluppo, si passa ad una nuova immagine della società considerata non più come una natura sociale « in sé », ma come una costellazione di fenomeni sociologici legati fra loro da connessioni ed interdipendenze in un determinato spazio sociale.

Dal punto di vista metodologico, il modello strutturale rappresenta la possibilità di trasformare dati e correlati empirici desunti, sia dai risultati delle ricerche sia dalla storia della teoria, in un quadro univoco che permette la interpretazione, la spiegazione e la valutazione sociologica. In altri termini il modello di struttura serve a cumulare e codificare una quantità di concetti sociologici in paradigmi che rappresentano il modo più avanzato di concettualizzare, formalizzare ed assiomatizzare il linguaggio ed i concetti sociologici.

Il posto che il modello di struttura occupa nella sociologia contemporanea è verificabile con la lettura del libro in esame che, come scrive lo stesso autore nella prefazione, « rappresenta un tentativo di elaborare, sulla base dell'attuale conoscenza di materiale empirico relativo a differenti società, uno schema generale concettuale e un sistema teorico con cui iniziare l'analisi comparativa delle società » (p. 13).

Questo obiettivo viene perseguito in due fasi distinte che corrispondono ad altrettante parti in cui può essere suddiviso il libro. Nella prima parte l'autore cerca di costruire uno schema concettuale per l'analisi strutturale-funzionale in generale, e di definire con una certa precisione i concetti fondamentali di « struttura » e « funzione »; nella seconda vengono messe in luce le caratteristiche strutturali di ogni società. Dal momento che questa seconda parte è ricca fino all'inverosimile di osservazioni analitiche di cui sarebbe impossibile dare una sia pur pallida idea, limiteremo la nostra analisi alla prima parte del libro da cui cercheremo di evidenziare il contributo di Marion Levy alla teoria strutturale-funzionale.

Nello studio dei fenomeni sociali, afferma l'autore, sono possibili tre diversi orientamenti. Normalmente la ricerca che sia svolta ad un livello altamente generalizzato tiene presenti tutti e tre questi punti di vista che si individuano quando si pone il problema circa quali concetti si possono usare che riguardino ogni azione sociale, ogni sistema sociale, ogni società.

Il primo passo da compiere nell'analisi della struttura e del funzionamento delle società consiste nella definizione dell'unità concreta alla quale l'analisi deve essere applicata. Una tale definizione è in qualche modo arbitraria, ma affinché essa sia utile, la unità definita deve avere dei correlativi fenomeni empirici che possono essere identificati attraverso la definizione stessa dell'unità in esame. Il Levy chiama « requisiti funzionali » i presupposti indispensabili per l'esistenza dell'unità in un dato contesto e definisce il sistema sociale come ogni « sistema di azione sociale che implichi una pluralità di individui interagenti » (p. 37). Il tipo di sistema sociale sul quale l'autore concentra l'attenzione è la «società » che a sua volta viene definita come « un sistema sociale tale che tutti gli altri sistemi sociali sono sottocategorie o di una particolare società o delle interrelazioni di due o più società » (p. 15).

Consapevole che un'analisi di tipo strutturale-funzionale può al massimo

spiegare perché un sistema sociale si mantiene qual'è, ma non spiegare le sue origini ed i suoi mutamenti, l'autore distingue fra « requisiti e prerequisiti » funzionali e strutturali.

Mentre il concetto di requisito è essenzialmente statico, quello di prerequisito è dinamico e serve ad indicare le condizioni del mutamento sociale: ai fini dell'analisi del mutamento sociale, si deve far uso degli uni come degli altri: un mutamento di qualsiasi tipo non può essere compreso senza due elementi di conoscenza statica: la base dalla quale il mutamento prende, o ha preso, le mosse e lo stato al quale approda (p. 60).

Il Levy procede indicando quale sia il significato da lui attribuito al termine « funzione » e a quello strettamente connesso di « struttura ». «Funzione » è la condizione o la situazione risultante dalla attività di una struttura che a sua volta si identifica con « uno schema (pattern), cioè un'uniformità osservabile, di azione od operazione » (pp.70-71). Da tali definizioni risulta evidente che la concezione dell'autore a proposito dei concetti chiave dell'analisi strutturale-funzionale è prevalentemente metodologica, in quanto consiste in una astrazione dall'unità sociali in esame. Interdipendenti fra loro, i concetti di « struttura » e « funzione » si differenziano solo in quanto indicano una maggiore o minore accentuazione su particolari aspetti delle unità sociali prese in considerazione: « quando l'interesse è rivolto ai risultati dell'operare in una data unità, si porrà l'accento sul concetto di funzione; l'interesse per gli schemi di operazione porrà l'accento, invece, sul concetto di struttura... » (p. 75).

L'autore procede alla distinzione fra funzioni (e strutture) manifeste e funzioni (e strutture) latenti. Senza nulla aggiungere a quanto è già patrimonio dell'analisi strutturale-funzionale, Levy osserva che un fattore è « manifesto se è intenzionale e riconosciuto da parte dei partecipanti al sistema », latente se non è « né intenzionale, né riconosciuto » (p. 93).

Il modello teorico costruito da Levy si arricchisce di ulteriori distinzioni fra eufunzione e disfunzione, eustruttura e distruttura, microstruttura, macrostruttura e sottostruttura, tuttavia riteniamo sufficiente soffermarci ancora un poco su un'ulteriore coppia di distinzione che costituisce il contributo più originale dato dall'autore alla teoria sociologica: ci riferiamo alla differenziazione fra «strutture concrete e strutture analitiche » e a quella fra « strutture di appartenenza e strutture di relazione ».

Una « struttura concreta » è un modello (e come tale uno strumento metodologico) che definisce il carattere di unità sociali le quali possono essere distinte nel tempo e nello spazio da altre unità: la società, la famiglia, l'azienda, la classe sociale; la « struttura analitica » consiste invece nella differenziazione dei vari aspetti (economico, politico) che costituiscono una struttura concreta.

Per terminare l'analisi resta da considerare la distinzione fra « strutture di appartenenza » e « strutture di relazione ».

Una « struttura di relazione è ogni struttura sociale che definisce le azioni ideali e/o effettive che pongono in relazione due o più attori » (p. 225), le strutture di « appartenenza » sono tutte le altre.

La distinzione risulta ancor più evidente quando si sottolinea che l'analisi in termini di struttura di relazione pone l'accento sugli attori di ogni singola azione sociale, mentre l'analisi in termini di unità di appartenenza, quale ad esempio la famiglia, pone l'accento sull'unità nei termini della quale si effettua l'azione piuttosto che sugli attori individuali che vi partecipano.

A questo punto riteniamo opportuno terminare l'analisi del libro in esame per spendere qualche parola sul significato che la sua pubblicazione assume nel contesto della sociologia italiana.

« Per tutti coloro che da anni coltivano una prospettiva strutturale nello studio dei fenomeni sociali, l'attuale infatuazione strutturalistica non può non essere motivo di preoccupazione ed anche di fastidio, poiché nelle con-

seguenze di tale infatuazione si possono già vedere i segni di una reazione (giusta) contro le scienze sociali in genere e la sociologia in specie; contro un nuovo tipo di sociologismo che vien mettendo in un gran calderone critica letteraria e sociologia, letteratura e cibernetica, romanzo ed antropologia, storia e teoria dei giochi, poesia e matematica, e chi più ne ha più ne metta: il tutto all'insegna dello strutturalismo!».

Così scriveva cinque anni or sono Filippo Barbano nella presentazione di un suo libro in cui cercava di far oltrepassare al concetto di struttura la soglia del significato puramente tecnico per condurlo nel terreno del linguaggio scientifico delle scienze sociali. A cinque anni di distanza si può dire che le previsioni ricordate si sono pienamente verificate: ad una infatuazione temporanea e vistosa, che ha coinciso con un rinnovato attacco alla sociologia, è subentrato un periodo di quasi completa indifferenza che dura tuttora.

In questo contesto l'edizione italiana dell'opera di Marion Levy potrebbe assumere un carattere particolare (se non altro di obsolescenza, dal momento che la prima edizione americana risale al lontano 1953) se non fosse pubblicata dalle edizioni di Comunità che da anni, al di fuori di obiettivi commerciali, si sforzano di mettere a disposizione del pubblico italiano i più significativi testi della sociologia contemporanea, e se non fosse preceduta da una prefazione scritta appositamente dall'autore per questa traduzione nella nostra lingua.

Dal confronto fra le pagine premesse all'edizione italiana con quelle che precedevano la prima edizione in lingua inglese, si ha la testimonianza di ciò che questi ultimi quindici anni hanno rappresentato per un certo tipo di sociologia statunitense. Sociologi considerati un tempo maestri ed ispiratori non sono più tali; l'ottimismo di chi credeva di poter racchiudere la realtà sociale in formule onnicomprensive ha lasciato il posto ad un più cauto relativismo che non considera più l'anormalità e la devianza dal modello come qualche cosa di patologico, bensì come uno specifico oggetto d'indagine; l'interessamento manipolativo delle grosse fondazioni da cui venivano finanziate le ricerche negli anni cinquanta e sessanta, ampiamente dimostrato e personalmente sperimentato. Se non fosse altro che per questo valore di testimonianza, l'opera in questione, meritava di essere conosciuta da un pubblico più vasto. Inoltre c'è da augurarsi che da essa si tragga spunto per riprendere il dibattito sull'analisi strutturale-funzionale che nonostante i limiti, del resto presenti in qualunque altro sistema concettuale, rappresenta uno dei più validi risultati metodologici cui sono pervenute le scienze sociali in genere e la sociologia in particolare.

G. S.

MARCEL XHAUFFLAIRE: « FEUERBACH ET LA THÉOLOGIE DE LA SÉCULARISATION » - Editions du Cerf, Paris 1970, pp. 389.

Lo Xhaufflaire ci ha offerto il primo saggio teologico francese su Feuerbach. Lo studio si divide in tre parti: una prima riguarda la vita di Feuerbach, la seconda delinea l'evoluzione del suo pensiero, la terza tipizza i rapporti tra Feuerbach e i teologi ed espone le personali vedute dell'autore sulla secolarizzazione.

Il quadro offerto dalle prime due parti è nitido e chiaro. L'autore ha il senso del rapporto tra svolgimento della vita e svolgimento del pensiero. In Feuerbach l'alleanza tra Stato e filosofia, trionfante in Hegel, è dissolta. Feuerbach vive come il portatore di un messaggio, accetta la solitudine di un testimone, vive una vita difficile

e umiliata. Da ciò la sua prima diagnosi della civiltà in cui vive: essa è una civiltà « schizofrenica » la cui realtà non è più cristiana e la cui coscienza lo è ancora. Da ciò una dualità radicale di atteggiamenti e di comportamenti, di finalità pensate e di finalità vissute. Il cristianesimo ha rinunciato a se stesso abbracciando il secolo: e il secolo ha perso la sua realtà riconoscendosi nel cristianesimo.

Egli lotta, perciò, contro un cristianesimo secolarizzato, divenuto istituzione politica per una secolarizzazione integrale, che non può non essere la totale negazione del cristianesimo: lotta contro un cristianesimo ridotto a ideologia, per l'annullamento dell'ideologia cristiana.

In Feuerbach ritorna spesso l'elogio del cristianesimo della fede contro il cristianesimo della ragione: ma è proprio a questo, al cristianesimo della fede, che rivolge la sua lotta. E' solo criticando il cristianesimo della fede che la costruzione abnorme, il cristianesimo della ragione, può essere dissolto.

Per Feuerbach la secolarizzazione del cristianesimo è già avvenuta al livello delle istituzioni e dei costumi: il cristianesimo delle istituzioni pubbliche.

Lo « Stato cristiano » di Federico Guglielmo IV e dello Stahl è il cristianesimo secolarizzato. Negare le istituzioni cristiane è negare il cristianesimo secolarizzato; tuttavia non è la lotta politica contro le istituzioni pubbliche cristiano-secolari che risolve il problema, ma la lotta contro l'« essenza stessa del cristianesimo » contro la sua essenza non secolarizzata.

Feuerbach si pone, dunque, come uomo contro le istituzioni pubbliche in nome della realtà dell'uomo, così come i profeti contestavano i potenti in nome della realtà di Dio: è sulla struttura del testimone che Feuerbach costruisce la sua filosofia e la sua vita.

Pregevole è l'esposizione dell'evoluzione del pensiero di Feuerbach, che l'autore divide in tre periodi incentrati rispettivamente su « I pensieri sulla morte e sull'immortalità », sull'« Essenza del cristianesimo » e su « I principi della filosofia dell'avvenire ».

Il Feuerbach ha per centro di interesse l'antropologia: egli evolve dalla riduzione dell'uomo alla ragione (l'«essenza dell'uomo », nel primo periodo, di influenza hegeliana), alla nozione di genere umano come relazione interindividuale fondante la particolarità, sino alla concezione dell'uomo come parte della natura nell'ultimo periodo.

Lo Xhaufflaire considera vari tipi di reazioni teologiche a Feuerbach. La prima è quella conservatrice (Kierkegaard, Barth). Questa distingue, come Barth, la secolarizzazione del cristianesimo dal cristianesimo. E ritiene che la prima cada legittimamente sotto i colpi di Feuerbach, il quale diviene così un oggettivo alleato del cristianesimo. Il fatto che egli rivolga la sua critica non al cristianesimo secolarizzato ma al cristianesimo come tale (cioè che egli respinga *ante litteram* la distinzione dei conservatori) viene considerato una conseguenza della sua insensibilità religiosa. Il pensiero di Feuerbach non viene, dunque, qui usato che come mezzo di rilevazione storica, non discusso come tematica ideale. La teologia della mediazione (Pannenberg) accetta invece di discutere sul piano antropologico di Feuerbach, ma unicamente per trovare il divino immanente nell'umano. Mentre i conservatori accettano le critiche di Feuerbach, ma respingono il suo piano antropologico, i teologi della mediazione accettano il piano antropologico, ma respingono le distinzioni storiche di Feuerbach e la sua critica religiosa. Possiamo includere in questa posizione anche Karl Rahner.

Una terza posizione è data dalla teologia del dialogo (Buber). Feuerbach ha colto la struttura dell'umanità, come società, come « io-tu ». Coloro che vogliono opporre un realismo spiritualista al razionalismo idealista si rifanno a Feuerbach come elaboratore di una antropologia della relazione. Naturalmente essi debbono situare tale relazione su un piano non semplicemente naturale in cui Feuerbach la situa, e non colgono la sua identifi-

cazione della coppia « io-tu » con quella uomo-donna compiuta da Feuerbach.

Una quarta posizione è fornita da quella più vicina all'autore, cioè quella di Gogarten e Metz. Qui la fede viene vista nel medesimo ruolo liberatore che l'antropologia in Feuerbach, ma in modo diverso. Per Feuerbach è ancora una filosofia, cioè un'idea, l'elemento liberatore: per Metz è semplicemente il riconoscimento che vi è un al di là della ragione e della storia che nessuna dottrina può cercare di totalizzare senza diventare visione chiusa e perciò oppressiva. L'escatologia, per Metz, non è «un'ideologia dell'avvenire, ma piuttosto una teologia negativa dell'avvenire ».

La fede diventa il principio della relativizzazione degli ideali sociali e, quindi, la garanzia della libertà dell'uomo.

Xhaufflaire coglie qui l'occasione per differenziare se stesso da Metz, con una critica che ci sembra concludente e al tempo stesso ulteriore per rispetto alle posizioni di Metz. Sostiene che il concetto di libertà nella teologia politica è di tipo esistenziale e metasociale, e dunque di carattere metafisico. E che in realtà il cristianesimo non può non appropriarsi, accettando la legge della variazione storica, tutte le circostanze reali in cui vive. Qui l'autore si colloca agli antipodi della posizione di Feuerbach: la secolarizzazione è la necessaria dimensione storica del cristianesimo e la sua positiva e diretta realizzazione.

L'autore accetta la tesi di Metz della identificazione del cristianesimo non con una dottrina, ma con una funzione: quella di relativizzazione degli ideali sociali e delle loro istituzioni. Ma non pone nemmeno questa funzione come qualcosa di avente in se stesso una identità tale da consentire una possibilità di identificazione sistematica. Non è relativizzando gli ideali del tempo, ma invece assumendoli interamente che il cristianesimo compie la sua funzione: una funzione che compromette la sua possibilità di identificazione e la sua stessa identità.

Così la riduzione di Feuerbach della teologia all'antropologia è assunta dallo Xhaufflaire come riduzione dell'apparenza storica della fede alla storia. Ciò conduce esattamente alla critica della teologia come « sistema d'identità » e come criterio di identificazione storica del cristianesimo. E' sulla necessità di una critica alla teologia (cioè della sua stessa possibilità d'esistenza) che si chiude il libro dello Xhaufflaire. Egli può criticare Feuerbach perché ancor troppo teologo, troppo legato ai concetti. Lo Xhaufflaire conosce una dimensione di pura prassi storica, oltre la quale la sola fede coglie un'identità cristiana che la storia non percepisce e la ragione non vede.

G. B. B.

FABRIZIO DE ANDRÉ: « LA BUONA NOVELLA » (disco) — Produttori Associati, novembre 1970.

Il disco è un'interpretazione di Gesù, fatta usando dei vangeli apocrifi. Il tema di Gesù non è nuovo nel cantautore genovese: e i temi di questa «storia» erano anticipati in forma di canzone da un altro testo dell'autore.

La « storia » è qui divisa in due parti: la storia di Maria come si trova nel protovangelo di Giacomo e poi la passione di Gesù, cui gli apocrifi prestano soltanto il nome dei ladroni.

I vangeli apocrifi hanno importanza soprattutto per la prima parte. Mentre i vangeli canonici ci parlano di Maria solo in riferimento a Gesù, il protovangelo di Giacomo, chiamato originariamente « ghénesis Mariam », ci parla di Maria in se stessa. Con ciò l'autore ha potuto costruire una storia di Maria, schiacciata dalla potenza del divino sin dalla nascita e sal-

vata dalla pietà di un uomo, Giuseppe.

Il contributo dei vangeli apocrifi ha meno senso nella seconda parte. Ma anche qui Maria appare sempre come schiacciata dal divino. Che importa consolarsi che Gesù risorgerà? il « suo » figliolo ora muore « perché è figlio di Dio ».

Per un verso, Dio appare come una potenza che sconvolge la vita dell'uomo e la sacrifica a sé: ciò appare soprattutto in Maria. In Gesù invece la cosa è diversa. In lui un'eccezionale potenza e libertà appaiono come la pienezza dell'umanità. Gesù è tanto umano da trascendere l'uomo. Si può imitare l'umanità di un Dio? « Non ti voglio considerare come Dio, ma come fratello mio ».

Nel costruire la figura di Gesù, de André non ha esposto il divino come una dimensione schiacciante e sacrificante. In Gesù la dimensione straordinaria è tutta intraumana. La singolarità di Gesù è così assoluta e unica da « ricordare » la singolarità divina nel mondo. Nella « storia » avvertiamo una ripugnanza al concetto di un Dio visto come violenza o strumento di violenza e l'avvertimento di un desiderio dell'amore come Dio.

La « storia » di de André è un documento della religiosità del nostro tempo sentita a un degno livello culturale e spirituale. Dal punto di vista cristiano, essa può essere accolta sul piano spirituale e discussa su quello intellettuale. Discussa, perché l'unità del Dio-signore e del Dio-amore domanda di essere più profondamente ricompresa in ogni generazione cristiana.

Nella « singolarità » di Gesù cessa la contrapposizione tra umano e divino. Mentre le madri dei ladroni rimproverano a Maria la resurrezione imminente, di cui essa respinge il significato e il valore per lei come madre, Tito il « buon ladrone » confessa la singolarità di Gesù. La sua semplice umanità, che prima si è contrapposta al decalogo, ora cede di fronte alla singolarità di Cristo che insegna l'amore.

E' questa singolarità, che il coro a un certo punto riconosce divina e inimitabile (forse influenza di Nietzsche: « vi fu un solo cristiano e morì sulla croce »?), che risponde alla dichiarazione che prima abbiamo accennato: quella di volere Gesù « come fratello mio » e non come figlio di Dio. La ripugnanza al divino è espressa con un semplice atto di volontà, tanto la figura di Gesù esprime il divino nella sua pienezza di umanità. L'umanità di Dio.

G. B. B.

JOHANNES B. METZ: « THEOLOGY OF THE WORLD » - Translated by William Glen-Doepel, Burns & Oates Herder and Herder, London 1969, pp. 156.

Il libro del Metz, che ha ricevuto recentemente anche una versione italiana, è un saggio sulla condizione della Chiesa in una società secolarizzata. La sua tesi può essere così riassunta: la rivelazione biblica, a partire dall'Antico Testamento, stabilisce la trascendenza di Dio, e denuminizza così il mondo. Il mondo diviene lo spazio dell'uomo: esso non è altro che il pieno frutto della rivelazione biblica e appare come compiutamente ominizzato, non più dunque il segno di Dio ma al contrario come il segno dell'uomo.

La Chiesa è rimasta come a lato di questo suo risultato, non ha riconosciuto ciò che era il frutto del messaggio di cui era portatrice.

In questo mondo, che è infine il suo stesso mondo, un mondo che in certo modo la rivela a se stessa, essa deve inserirsi e trovare il suo ruolo,

non sopra o contro di esso, ma in esso. Ciò in primo luogo dovrà condurla a meditare più profondamente la dimensione escatologica del suo messaggio.

Gli uomini debbono costruire la città di Dio. Sono le azioni umane che conducono la storia alla sua pienezza, la natura umana verso la totalità del suo significato. La città escatologica di Dio viene ora all'esistenza, perché la nostra speranza la costruisce. Noi creiamo il futuro, non siamo dei semplici interpreti di esso. La potenza delle divine promesse ci conduce a trasformare questo mondo nella città di Dio escatologica. Il cristiano è un cooperatore nel portare nel mondo il tempo della pace e della giustizia. L'ortodossia della fede cristiana deve farsi costantemente vera nella « ortoprassi » delle sue azioni, orientate verso il futuro finale. L'escatologia cristiana è un'escatologia militante che si realizza gradualmente.

Una teologia orientata escatologicamente deve porsi in comunicazione con le utopie politiche, sociali e tecniche prevalenti e con le attese di pace e di giustizia universali che maturano in questo tempo.

La Chiesa non può dunque non trovare il suo posto nella società secolare: il posto di custode della sua secolarità, di ostacolo effettivo a che essa assuma dei nuovi idoli e dei nuovi miti.

Il Metz vede la Chiesa come una istituzione critica, come la istituzione impegnata a denunciare sistematicamente i limiti umani delle società stabilite. Essa però non svolge questo compito a partire da una dottrina determinata, nemmeno la sua, perché ciò è contrario al carattere pluralistico della società secolarizzata. Essa si limita a denunciare condizioni negative, senza premetterle o inquadrarle in alcuna valutazione culturale o in qualunque offerta di soluzioni. Una tale istituzione critica è fondata principalmente sull'autocritica, cioè sulla denuncia dei limiti sociali, culturali, morali vigenti nella stessa Chiesa. L'autocritica è il fondamento della possibilità e della credibilità della critica. Mondo essa stessa, la Chiesa è però portatrice di un messaggio sulla base del quale si autogiudica prima di giudicare.

La teologia che si correla alla Chiesa in questo suo compito e la sostiene è la teologia politica, che sostituisce la teologia metafisica e la teologia esistenziale. Essa non accoglie l'oggettivismo della prima né il soggettivismo della seconda. Della prima però accoglie il carattere pubblico del cristianesimo e la sua dimensione civile, della seconda la negazione della teologia naturale e la connessione con la cultura non metafisica.

L'idea della teologia politica e della Chiesa come luogo dell'utopia rappresenta una reazione alla teologia trascendentale (Rahner) ed esistenziale (Bultmann). Potremmo considerare le suggestioni di Metz come affini a quelle elaborate in chiave protestante dal Moltmann. Mentre il Moltmann vede l'escatologia come una *creatio ex nihilo*, e quindi compie una soluzione di continuità tra il tempo e il regno, Metz vede invece l'escatologia come il frutto dell'azione umana praticamente coincidente con il regno di giustizia e pace che le utopie moderne traspongono in termini laici dal Vecchio Testamento.

Nella teologia politica, utopia ed escatologia sembrano coincidere: l'azione umana è vista come la portatrice e la realizzatrice della città di Dio nella forma della perfetta città dell'uomo.

In ambedue gli autori si è voluto vedere nella secolarità una dimensione positiva, terminante in una pienezza. La secolarità si dissolve nell'*eskaton*, che è la *creatio ex nihilo* della nuova realtà, o si compie in essa.

La prima è la posizione del Moltmann, la seconda quella del Metz. Il rifiuto luterano delle opere e la valorizzazione di esse compiute dall'umanesimo gesuita si ritrovano puntualmente nei due autori.

Se una prospettiva gnostica si esprime nella radicale frattura tra l'*escaton* e il tempo, questo vedere un regno universale di pace quale fine della sto-

ria ripropone l'opzione opposta alla gnosi nei primi secoli cristiani, cioè il millennarismo.

Al Metz si potrebbe in particolare chiedere se quella « theologia negativa » del futuro che è per lui l'escatologia cristiana è ancora propriamente una teologia. Negare, infatti, Dio come termine di contemplazione (e quindi la divinizzazione come un *pati divina),* dimenticare il lato recettivo e soprauмano della pienezza cristiana, conduce a una sorta di umanesimo infinito che può benissimo essere pensato come trascendente ogni realizzazione umana, ma che non ha per questo bisogno del « punto d'appoggio » fuori dell'universo, sopra l'universo che diciamo Dio.

In Metz Dio appare sempre come incluso nell'uomo: Dio sparisce nell'uomo, sul piano storico-politico, così come sparisce sul piano religioso e metafisico nella teologia della « morte di Dio ».

Per questo ci domandiamo se la teologia politica di Metz ha veramente bisogno di Dio e se qui Dio ha cessato di essere un tappabuchi (per usare l'espressione di Bonhoeffer) per diventare una metafora dell'uomo.

Le formule di Metz sono spesso suggestive (lo è quella stessa di teologia politica, che può essere rielaborata in un contesto più tradizionale) e i problemi toccati sono problemi reali.

In particolare la critica alla teologia esistenziale e alla « privatizzazione » del cristianesimo, la sua riduzione ai rapporti interpersonali ma non societari o alla dimensione puramente soggettiva dell'uomo, tocca nel segno.

Ma può la funzione politica del cristianesimo essere recuperata al prezzo di divenire una teologia negativa dell'avvenire, una contestazione senza motivazione del reale? Se questa immagine non la si trova nel passato della Chiesa, come Metz facilmente concede, ciò non indica che è in altra direzione che il recupero della dimensione escatologica e della vocazione profetica va cercato?

G. B. B.

RICEVUTI

Paul Warnier: « Pressentir la lumière » (Cahiers 1920-1966) - Introduction de L. Lochet, éditions du Cerf/Centurion, Paris 1970.

Georges Huber: « Mon ange marchera devant toi » - Introduction du cardinal Journet, éditions Saint-Paul, Paris-Fribourg 1970.

Tomaso Moro: « Il dialogo del conforto nelle tribolazioni » - Traduzione e note di A. Castelli, editrice Studium, Roma 1970.

Poma-Bartolettl-Gaddl-Graziani: « Il sacerdozio ministeriale (Problemi del clero in Italia) - Editrice Studium, Roma 1970.

Viktor Steininger: « Divorzio anche per chi accetta il Vangelo? » - Traduzione di B. Alessandra, Morcelliana editrice, Brescia 1969.

Victor J. Pospishil: « Divorzio e nuovo matrimonio » - Traduzione di M. Calindri, Bompiani editore, Milano 1968.

Antonio Quacquarelli: « La lezione liturgica di Antonio Rosmini » - Marzorati editrice, Milano 1970.

« La sacra Bibbia: Genesi » (Introduzione - Storia primitiva) - A cura di P. E. Testa, Marietti editrice, Torino 1968.

Dante Lattes/ « Aspetti e problemi dell'ebraismo » - Introduzione di A. Segre, Borla editore, Torino 1970.

Alce Nero: « La Sacra Pipa » - Testi redatti e commentati da J. Epes Brown, traduzione di D. Tippet Andalò, Borla editore, Torino 1970.

Leonard von Matt-Giulio Venturini: « I papi » - Stringa editore, Genova 1970.

Maria Pereira de Queiroz: « Riforma e rivoluzione nelle società tradizionali » - Traduzione di E. Moratti, Jaca Book editrice, Milano 1970.

Maretta Campi: « Costruire una casa, costruire la Chiesa » - Jaca Book editrice, Milano 1970.

Eberhard Rolinck - Heine Robut Schlette: « Umanesimo invece di religione? » - Traduzione di T. Sironi e F. Baroncini, Jaca Book editrice, Milano 1970.

San Atanasio: « La vita di sant'Antonio » - A cura di M. L. Giardini Morra, editrice Esperienze, Fossano 1970.

Clemente Riva: « Attualità di Rosmini » - Editrice Studium, Roma 1970.

G. Cattaui de Menasce: « Discorso sull'autorità » - Editrice Studium, Roma 1970.

Autori Vari: « Educazione alla pace » - Studium editrice, Roma 1970.

Jean Daniélou: « Contestazioni contestabili » - Traduzione di A. Rosso Cattabiani e L. Fenoglio, Rusconi editore Milano 1970.

POSTILLE

LA SVOLTA ANTROPOLOGICA IN TEOLOGIA — *Un recente articolo di padre Maurizio Flick dedicato ad un sereno ed equilibrato esame della svolta antropologica nella moderna teologia ci dà l'occasione di riprendere l'argomento da un punto di vista particolare: e cioè con riferimento alla mentalità scientifica che certamente definisce buona parte dell'attuale clima culturale. Il discorso non si propone, esplicitamente, altrettanto sereno ed equilibrato perché vuol sollevare imbarazzanti interrogativi di fondo, vuol tentare di penetrare lo sguardo al di là delle incrostature linguistiche, ideologiche, pastorali che si sono consolidate per il monotono ripetersi della stessa lezione da parte di quasi tutti i più autorevoli teologi del momento. D'altra parte, la patina di coerenza logica delle impostazioni equilibrate, intermedie, mitigate, è conseguita interrompendo a metà il ragionamento, rifiutandosi cioè di penetrare senza reticenze nelle premesse o nelle conclusioni, e fidandosi invece di una sorta di introduzione, da parte di tutti gli interlocutori, dei risvolti troppo spiacevoli o troppo rivoluzionari. Ciò che rende paradossale la cosa è che spesso la significatività delle diverse proposte si fonda implicitamente sulla sopravvivenza della vecchia terminologia, del vecchio lessico, dei vecchi riferimenti culturali che, per altro verso, vengono contestati; onde accade che proprio la salvaguardia dell'anima conservatrice è condizione necessaria perché i progetti alternativi non si riducano ad un vuoto giuoco di parole.*

Il « perché » della svolta antropologica in teologia è spiegato da padre Flick mediante due argomenti: anzitutto « essa non è introdotta dal di fuori nella dottrina della fede ma anzi è un'esigenza del "ritorno alle fonti" per cui la teologia, liberandosi da sovrastrutture astratte, cerca di prendere quella prospettiva che è propria alla rivelazione ». La centralità della salvezza dell'uomo nella rivelazione giustifica l'asserto che di Dio si debba parlare non in sé ma « in quanto è centro della vita umana ». In secondo luogo, ci si rende ormai conto che la verità, in se stessa a-storica, è compresa dagli uomini in forme storicamente condizionate ed imperfette, onde si impone la cognizione dell'orizzonte umano « per non confondere la parola eterna di Dio con le sue successive incarnazioni storiche » ed « è dunque legittimo cercare di individuare in ogni asserto dommatico la componente umana ».

Si tratta di due ragioni fondamentali che difficilmente potranno non essere condivise e che chiariscono pienamente la liceità della svolta: ci chiediamo però se esse sono sufficienti ed anche solo rilevanti a chiarire il profondo perché dell'irresistibile imporsi della nuova prospettiva antropologica nell'attuale dibattito teologico. Certo esse ne giustificano e ne delimitano la validità sul piano della verità: ma non v'ha dubbio che non basta

la legittimità di una impostazione a spiegarne il trionfo corale e quasi indiscusso in un certo contesto socio-culturale e politico.

Il profondo perché va ricercato piuttosto in un confronto, aperto e leale, della teologia con la cultura e la mentalità scientifiche che qualificano il momento presente: ed allora la svolta antropologica si illumina di una luce diversa, lascia trasparire, al di là di tutte le più smaglianti apparenze, una curiosa metamorfosi della vecchia impostazione apologetica della teologia: ma su ciò torneremo più avanti.

Rileviamo ora che soltanto l'aver trascurato di esplicitare in questi termini le ragioni della nuova teologia antropologica può consentire di proporre il discorso, così come lo propone il padre Flick, in modo equilibrato seguendo una logica che potrebbe definirsi espressivamente, pur tralasciando ogni intenzione polemica, una logica di « centro-sinistra »: la soluzione viene intravvista in bilico tra posizioni di destra da rifuggire come residui di un passato certamente ortodosso ma sordo alle nuove esigenze, e posizioni di sinistra certamente consone ed aperte a tali esigenze ma sicuramente non ortodosse o addirittura non cristiane. Il problema è quindi ricondotto ad un problema di equilibrio; e l'esistenza di una copertura a destra e a sinistra diventa una specie di criterio di verità, poiché appare ragionevole supporre che, tutto sommato, « il medio stat veritas ». Inoltre tale copertura esplica anche un ruolo tatticamente rilevante poiché consente di liquidare le voci estreme per la ragione stessa che sono estreme: il riferimento allo schieramento politico, anche se involontario, è molto utile a questo scopo.

Nel caso specifico la posizione di destra è descritta dal classico trattato de homine *e quella di sinistra dalla teologia antropologizzata che nel processo di riduzione antropologica abbandona il contenuto oggettivo dell'insegnamento cristiano.*

E' lecito ritenere, ci domandiamo, che ad una giusta equidistanza da tali estremi si situi una posizione ortodossa, aperta, e ancora significativa, ossia rispondente alle ragioni sociali e culturali che hanno motivato la svolta antropologica in teologia? Orbene, per rispondere ad un tale interrogativo occorre rendere esplicite queste ragioni: e ciò dovrà effettuarsi mediante una diagnosi scevra da ogni reticenza della realtà secolare.

Il punto di partenza non può essere che il riconoscimento della sostanziale incompatibilità dell'immagine che l'uomo di oggi, scientifizzato e tecnicizzato, ha di se stesso, con l'immagine cristiana degli eterni rapporti tra l'uomo e la creazione, tra l'uomo e Dio.

Il consolidarsi, sotto il profilo logico, sperimentale, applicativo, della concezione cosmologica che la scienza attuale propone, e il suo diffondersi a livello sempre più divulgato e quindi radicale e perentorio, la sua graduale assimilazione nelle fibre profonde della cultura, delle sensibilità popolari, hanno provocato il tramonto della vecchia contrapposizione della cultura laica rispetto al « blocco cattolico », secondo la quale il rapporto tra questo blocco e le molteplici correnti della creatività umana e della vita era difensivo e apologetico. E' usuale una interpretazione ottimistica e trionfale di questo tramonto: « l'ultimo quarto del secolo è caratterizzato — secondo il grande Congar — dall'apertura alle correnti della creatività umana e della vita e, se lo si può dire, dall'accettazione dell'uomo ». Una più smaliziata ed onesta diagnosi dell'attuale momento rivelerebbe forse che un tale

mutamento di rotta si è imposto dal di fuori perché l'apparato difensivo si è spezzato, perché le armi apologetiche si sono spuntate di fronte alla ineluttabilità della prospettiva cosmologica secolare.

Una prova di questa interpretazione meno trionfale è offerta appunto dalla svolta antropologica in teologia. La concezione cristiana dell'uomo come coronamento e centro del creato, della sua storia e della sua salvezza come misura di tutte le cose, della sua totale alterità e « trascendenza » rispetto al cieco fluire degli eventi naturali, è del tutto incompatibile con l'immagine scientificamente acquisita di un universo dilatato infinitamente nello spazio e nel tempo, in cui la vicenda umana si dissolve, senza misteri, in un processo senza pretese, senza ingenue ambizioni; il soggetto è inghiottito nella varia fenomenologia dell'oggetto, nella ricostruzione chimico-fisica della vita, nella simulazione artificiale del comportamento intelligente, nella scoperta delle leggi statistiche che imbrigliano e vanificano, sui grandi numeri, le scelte libere dei singoli. Per la mentalità scientifica che sorregge il nostro orizzonte culturale laico, l'antropologia è un aspetto e un corollario della cosmologia.

Orbene, di fronte ai gravi problemi che sono suscitati dal riconoscimento di questa incompatibilità, la moderna antropologia teologica offre la sua risposta ancora in chiave strettamente difensiva-apologetica (nella accezione negativa che è oggi generalmente attribuita a questo termine): la prospettiva cosmologica è messa tra parentesi, è negata in funzione della prospettiva antropologica. Certo, si parla anche volentieri della positività della scienza e dei suoi trionfi, ma se ne parla in termini celebrativi e vuoti, accentuando aspetti marginali e non caratteristici di un genuino atteggiamento scientifico, come la prometeica autoaffermazione dell'uomo, o il dominio sulle forze della natura, che non graffiano neppure superficialmente gli interrogativi veri, il profondo dramma in cui si dibatte la cultura d'oggi.

Il confronto diretto, a viso aperto del messaggio religioso con il quadro che si viene delineando ed imponendo per l'acquisizione allargata a livello sociale di una conoscenza razionalmente matura, adulta, della realtà in cui viviamo, è eluso ed è limitato ad un proposito di traduzione del messaggio in forma attraente, tentando di separare il nucleo essenziale e irrinunciabile dal « sistema scientifico e metafisico in cui di fatto l'insegnamento della Chiesa è stato nel passato pensato e detto, pen pensare e dire questo stesso insegnamento in modo intelligibile nel contesto attuale » (M. Flick, « La svolta antropologica in teologia », ne « La civiltà cattolica » del 7 novembre 1970, p. 223).

Ma si tratta di un tentativo per nulla pacifico perché si fonda implicitamente sull'ipotesi ottimistica che il confronto sia un problema di intelligibilità, come se il sistema scientifico e metafisico in cui è maturato l'insegnamento della Chiesa fosse soltanto una forma di linguaggio, che basta tradurre in un'altra forma quando diventa incomprensibile.

Per sostenere questa ipotesi si fa strada una concezione — che traspare anche dal discorso svolto da padre Flick — della filosofia e in generale della conoscenza in termini operazionistici e comportamentistici: la conoscenza della realtà è vista soprattutto come elemento di espressione sociale, ed è quindi legata ai diversi momenti storici e culturali in cui si manifesta, in cui si identifica. In tal modo la metafisica classica può rite-

nersi un linguaggio di cui oggi si è perduta l'abitudine o addirittura la chiave, e l'immagine della realtà che la scienza moderna propone non risponde all'obiettivo di descrivere in modo più vero la realtà, ma sta soltanto a documentare le categorie culturali che governano l'attuale momento storico.

E' certo però che questa concezione tradisce e sovverte sia il significato del vecchio discorso metafisico, sia il valore e il fine della ricerca scientifica. In effetti, se è vero che il sistema scientifico e metafisico su cui si è formato l'insegnamento tradizionale della Chiesa è inattuale o inintelligibile, ciò non significa soltanto il tramonto di un linguaggio, ciò implica che essa si è rivelata mal fondata logicamente, o errata, o inconsistente. E' un vano eufemismo che contraddice il genuino senso della filosofia perenne salvare la continuità e la coerenza della nuova prospettiva rispetto alla tradizionale parlando di trasformazioni culturali, di diverse incarnazioni storiche della verità; i progressi nella conoscenza della realtà non sono riducibili alla loro connotazione culturale: essi vogliono essere, e di fatto sono, obiettivamente validi. Non esiste intercambiabilità o indifferenza, nell'ambito di diverse situazioni storiche, tra l'immagine scientifica proposta dalla moderna cosmologia e le vecchie cosmologie: rifiutare le obiettive irreversibili prerogative di verità implicite nella nuova immagine del mondo sarebbe una furbesca riedizione del vecchio astio antiscientifico; sarebbe cattiva apologetica.

Il confronto con la mentalità moderna non può avvenire su un piano di analisi culturale ma deve avvenire sul piano della verità. E allora il sistema scientifico e metafisico tradizionale non può essere liquidato come « sovrastruttura astratta » che è opportuno assumere o deporre a seconda delle circostanze; esso è un edificio forse lacunoso ed imperfetto, ma non può esser ignorato. Comunque il suo recupero o il suo rifiuto non è una scelta di opportunità: è una scelta di verità.

Ecco: le posizioni estreme della teologia antropologizzata tengono conto rigorosamente delle esigenze qui rilevate; la risposta da esse offerta potrà non esser condivisa; però è una risposta. Se si vuol comprendere il profondo perché della svolta antropologica in teologia è quindi necessario scavalcare le sfumature intermedie per cogliere il filo dei possibili ragionamenti schematici che giustificano od esigono una alternativa antropologica radicale.

Essi sono essenzialmente due: il primo risolve l'incompatibilità della prospettiva cristiana con il quadro cosmologico della cultura laica attuale, mediante il rifiuto di tale quadro cosmologico e il recupero del soggettivismo di derivazione idealista o esistenzialista. Il secondo risolve la stessa incompatibilità mediante l'assunzione dell'immagine cosmologica laica e la eliminazione del contenuto oggettivo dell'insegnamento cristiano. Nel primo caso dunque il dissidio è eliminato riducendo il mondo ad una manifestazione del soggetto, nel secondo riducendo Dio ad una manifestazione del comportamento umano.

Sotto il profilo teologico la prima alternativa è indubbiamente più interessante, poiché è meglio in grado di render ragione della composita struttura della rivelazione senza troppi tagli e manomissioni. K. Rahner osserva che soltanto nell'ambito di una prospettiva antropocentrica, in cui il mondo dipende dall'uomo in quanto soggetto, si può salvare la cosmologia rotante intorno al Cristo. In effetti se lo spazio e il tempo infinito, se le leggi della necessità o del caso che coprono il campo dei fenomeni, non de-

scrivono un mondo di oggetti ciechi, di cui l'uomo rappresenta un insignificante elemento, ma riconducono ancora al soggetto « legislatore », mentre la profonda natura della realtà oggettiva rimane sconosciuta, al dilà dello schermo conoscitivo, allora l'allarmante prospettiva scientifica si dissolve, e conserva un significato solo sul piano pratico, del quale l'uomo ovviamente è centro.

In questa ottica è restituito uno spazio logico alla storia della salvezza: tutto diventa di nuovo possibile; il ferreo mondo di oggetti in cui si perde la ragione scientifica può esser meno in discussione, può esser divelto dalle fondamenta; io ritorno al centro della creazione; il mio rapporto con Dio, il mio peccato, la mia redenzione, la mia salvezza sono il fondamento della realtà, sono ciò che vale e ciò che è vero rispetto a quel pauroso mondo di apparenze che il soggetto pone e nel quale si perde.

Il passaggio alla concezione antropocentrica che così si configura è visto come un aperto incontro con la filosofia moderna, con il pensiero più aggiornato (Rahner, Congar) ed è quindi interpretato come momento obbligatorio di un processo di apertura, di svecchiamento, di recupero degli autentici valori della cultura laica. In verità le cose non stanno in termini così semplici: se di incontro e di apertura si tratta, il riferimento non è l'attuale clima culturale, ma l'antropocentrismo del secolo scorso e dei primi decenni del novecento, è un incontro con una cultura che sta tramontando, che sta rinchiudendosi entro un dibattito accademico sempre più tagliato fuori dal vivo dei problemi d'oggi

Gli aspetti innovativi, rivoluzionari della svolta antropologica nella teologia cattolica esistono soltanto se essa si pone in relazione con l'impostazione neoscolastica precedente: è la polemica con i residui neoscolastici che dà lustro di novità, di aggiornamento, di progressismo all'antropologia teologica. Ma rispetto alla antropologia della mentalità scientifica, la riduzione soggettivistica rappresenta una fuga, non un incontro. L'alternativa più aggiornata è l'altra, quella che ritrova la compatibilità con la cultura laica mediante l'eliminazione del suo contenuto oggettivo.

Solo nella posizione estrema della teologia antropologizzata si realizza pienamente il fine di una apertura senza riserve e sottintesi al mondo: solo che tale apertura avviene a tutto discapito dell'integrità del messaggio cristiano: onde questo non è più in grado di rappresentare un'alternativa alla realtà in cui viene calato, di offrire una risposta originale agli interrogativi che tormentano la coscienza laica, di liberare l'uomo dalla sua riduzione comportamentistica, dal suo dissolvimento sociologico.

Il messaggio cristiano cessa di restare al di sopra del sistema politico, sociale e culturale, per integrarsi, sia pure dalla parte migliore, dalla parte degli oppressi, obbedendo alla sua logica unidimensionale, priva di vere alternative. La rivelazione di Dio sul piano umano non aggiunge nulla a quel che l'uomo da sé può autonomamente conseguire; se il suo contenuto sul piano soprannaturale è eliminato, la fedeltà ostinata al riferimento storico umano di Cristo e della Chiesa perde ogni significato o rimane tutt'al più a sorreggere una struttura politica di conservazione.

A questo punto possiamo concludere che la via antropologica in teologia non rappresenta l'automatica brillante risposta ai problemi e agli stimoli che l'hanno promossa; nelle sue versioni intermedie equilibrate e composite è senza dubbio « legittima » ma è scarsamente significativa sotto il

profilo storico e culturale: nelle sue versioni più coerenti e coraggiose, apre ad una revisione globale del messaggio cristiano la cui validità, in relazione alle effettive esigenze degli « ascoltatori » e in relazione alle perenni esigenze della verità, è tutt'altro che pacifica.

Viene allora il dubbio che la soluzione « ottimale » non si situi sulla strada dell'antropologia, ma addirittura in un rovesciamento della prospettiva di moda, nel recupero dell'altra dimensione della realtà, quella che sfugge ai tagli e alle sospensioni di giudizio che definiscono l'atteggiamento scientifico, quella che si pone al di là dell'orizzonte cosmologico moderno, non per vanificarlo e contraddirlo in una prospettiva antropocentrica soggettivista, ma per trascenderlo nella ricerca della essenza profonda delle cose. Il vecchio edificio metafisico « in cui di fatto l'insegnamento della Chiesa è stato nel passato pensato e detto » sta ad indicare una via feconda di studio, di approfondimento, di verifica: basta che non sia percorsa nella ricerca del plauso, del tatticismo pastorale, del consenso laico, bensì nella ricerca della verità.

[Edoardo Benvenuto]

I TEOLOGI AL CONGRESSO DI ARICCIA — *Il quarto congresso dell'Ati (associazione teologica italiana) ha segnato un miglioramento rispetto ai precendenti. Da una sessione di aggiornamento si è passati, ha detto monsignor Sartori, a una sessione di ricerca: sono svaniti, anche, ci sembra, i lati di avvenimento e gli aspetti assembleari dei convegni precedenti. Se pensiamo alle avventure del congresso padovano dei teologi moralisti o alla iniziativa di Bruxelles non possiamo non dare apertamente atto ai dirigenti dell'associazione di aver evitato le vanità del momento.*

Il convegno è stato organizzato sulla base di una relazione generale discussa in gruppi di studio (si è concessa però una breve discussione plenaria). I gruppi sono stati divisi funzionalmente. Essi erano sette: nuovi umanesimi; ermeneutica e antropologia; nuove scienze dell'uomo; teologia protestante (circa l'antropologia: teologia cattolica: aspetti metodologici; aspetti sistematici).

Ad ogni gruppo erano previste delle comunicazioni. In pratica il funzionamento dei gruppi è andato ben diversamente. Numerose comunicazioni sono mancate. Inoltre i teologi si sono concentrati sulla teologia e hanno mandato largamente deserti i gruppi direttamente antropologici: di modo che il convegno si è svolto in gran parte attorno al sesto e al settimo gruppo. Si deve però notare il lavoro di qualità del primo e soprattutto del secondo gruppo; il tema di questo gruppo era più vicino alla tematica del convegno come era stata impostata dalla relazione Mancini.

Lo schema organizzativo è stato così largamente alterato dalla libertà dei partecipanti, che hanno preferito un gruppo in cui si discutevano temi più conformi alla loro cultura e ai loro interessi immediati che quelli in cui si manifestava invece la ricerca dei temi di riferimento extra-teologici.

L'assemblea si è trovata complessivamente spaesata nella relazione Man-

cini: una relazione chiaramente non teologica, ma di filosofia della religione. La tematica del Mancini ha per oggetto la filosofia del linguaggio e la filosofia della storicità. La sua relazione ha avuto per oggetto questa domanda: a quali condizioni è possibile un linguaggio teologico avente significato per l'uomo.

Il pensiero del Mancini ci pare non essersi ancora fissato in una forma precisa, anche se il suo orizzonte culturale è determinato: ci sembra che il suo sforzo sia quello di recuperare una dimensione del trascendente all'interno delle moderne filosofie del linguaggio, e nella tematica ermeneutica ampiamente considerata. Mancini, all'interno di questa tematica, ripensa e muta così il significato dei termini adoperati.

La dimensione teonoma del suo pensiero rendeva possibile un discorso con i teologi, alle cui istanze Mancini si sforzava di far largo.

Il suo accoglimento del trascendente e del reale (nel suo linguaggio: semanticità del dato) portano Mancini fuori dalle ermeutiche classiche, per cui dato e trascendente sono sempre situati in un linguaggio e in una situazione. La critica che egli fa della mediazione filosofica nella teologia e il suo porre la filosofia all'esterno della teologia ha senso solo se si riconosce la razionalità intrinseca della rivelazione: se cioè si riconosce il carattere totale della Rivelazione come discorso su Dio e sull'uomo.

Il Mancini ha posto la filosofia come estrinseca alla teologia, affidando all'autonomia del kerigma la specialità della teologia.

Ciò ha però comportato un doppio ordine di obiezioni: se il religioso non venisse così risolto nel rivelato con il rischio di ridurre la religione alla rivelazione o la rivelazione alla religione: se infine le condizioni formali di legittimità dell'ambito che la filosofia riconosce alla teologia non si risolvessero in predeterminazioni del contenuto.

*Non è rimasta chiarita la razionalità propria della teologia: se cioè essa debba ridursi al riconoscimento strutturale di fatti (una forma di sociologia di un certo tipo del comportamento umano) o se debba ricondursi una forma anomala dal punto di vista della ragion filosofica. Ci è sembrato che il Mancini riconciliasse l'autonomia del reale e la specificità del religioso risolvendo l'uno nell'altro. Egli ha potuto cogliere sollecitazioni a riconoscere nell'*experientia Dei *la norma della conoscenza religiosa e la condizione di riconoscibilità delle forme religiose come autentiche o inautentiche, ma non vediamo come questo riconoscimento sia parte costitutiva od almeno integrante della sua filosofia della religione.*

La religione appare come recuperata solo nell'ambito evenementiale storico, senza che siano poi veramente discusse le condizioni interiori della religione, e la base dunque della sua presenza nella ragione.

Una realizzazione così costruita, attenta e problematica, era tutt'altro che una relazione adatta al convegno, anche se gli conferiva la sua dignità di novità e di congresso di ricerca.

Se in concreto la relazione Mancini si è rivelata, forse, una buona scelta per questo congresso, ciò non toglie che essa sia passata sopra la testa dei congressisti.

Intanto mancava una rigorosa conoscenza dei termini. Avremmo voluto fare un piccolo referendum per domandarci cosa i congressisti intendessero, ad esempio, per «ermeneutica», la parola del giorno e del congresso: che cosa per pre-comprensione, che cosa per significato, che cosa per in-

tenzionalità, e via via. I termini non erano usati senza significato univoco, talvolta, ci pare, senza alcun significato.

Si potrebbe scrivere il lato folkloristico del convegno: un convegno in cui il tedesco ha preso il posto del latino come lingua-chiarimento (funzione a cui ci sembra il tedesto sia poco adatto). Questo finisce per costituire una onesta maggioranza silenziosa, che, alla fine, tace sulle cose che non capisce e finisce per credere che la teologia sia « longe mutata ab illa ».

Il relatore del terzo gruppo ha espresso efficacemente i due approcci, quello più tradizionale e quello nuovo, come complementari. Questo può corrispondere alle intenzioni, ma allo stato attuale delle cose ciò sembra piuttosto un wishfull thinking.

La cultura teologica attuale è sottoposta a tensioni ancora non mediate e sollecita risposte creatrici. A questo dovrebbero tendere anche i congressi teologici.

Una condizione di tale creatività è la libertà: ma questa non è soltanto una rivendicazione da porsi nei confronti della gerarchia (semmai andrebbe posta a maggior titolo nei confronti dei gruppi editoriali, dei condizionamenti d'opinioni, nei gruppi teologici costituiti, nelle camarillas internazionali di teologi: forse che « Concilium » e « Idoc » non sono un potente pressure group?), *ma qualcosa da conquistarsi con rischio e fatica: il prezzo della creatività è il rifiutare il consenso facile, la carriera assicurata, il « lancio » editoriale e così via. La libertà spirituale è il presupposto della libertà e della creatività intellettuale, anche per il teologo.*

Per quale via? Questo problema sta di fronte non solo ai singoli teologi, ma anche di fronte all'Ati.

La teologia ha innanzi a sé due strade: o interrogarsi ancora sulla sua possibilità e sulla sua funzione: o, invece, svolgerla.

Una via consiste nel reinterpretare se stessa, nel riproporre in termini rinnovati l'epistemologia teologica: un'altra via consiste nel porre problemi di contenuto, nell'indagare al medesimo tempo sulla autocoscienza del mondo e sull'autocoscienza della Chiesa.

Da questo punto di vista, l'antropologia appare in primo luogo come la teologia dell'uomo, posta in correlazione con le antropologie mondane, nello sforzo di ricomprensione dell'una in funzione dell'altra, in una vivente sintesi in cui la reciprocità escluda proprio la confusione. La teologia creativa è sempre stata formalmente una theologia de Ecclesia et de mundo *al medesimo tempo: ha sempre offerto una base di comprensione del mondo, al tempo stesso in cui si costruiva l'autodefinizione della Chiesa. La separazione dal mondo non è propria alla teologia: e una teologia che si chiude in se stessa senza diventare il principio di una sintesi vivente con la dimensione umana, storica e civile del proprio tempo non è una teologia cattolica.*

In funzione critica alla linea del convegno, vi sono state proposte di ricondurre la teologia a temi che la concernono esclusivamente. Ciò ci pare il risultato delle proposte dell'ultimo gruppo, che sono culminate nella riproposizione di temi di epistemologia teologica (il rapporto tra dogma e teologia).

Su questo terreno le diverse tensioni non potrebbero che riproporsi e conchiudersi in quel clima di compromesso in cui una frase bilancia la precedente e il significato è una fessura sottile tra due restrizioni.

Questo esercizio può essere allenante per i teologi, ma infine è semplicemente una ginnastica della mente. Una funzione creativa non può esercitarsi che dinanzi a un oggetto reale. Per questo ho proposto che il prossimo congresso abbia per centro in modo chiaro la teologia dell'uomo.

Il Mancini ha avuto il merito di distinguere chiaramente antropologia da teologia, reagendo così alla lettura antropologica della teologia, che aveva, al convegno, patroni autorevoli, ma silenziosi.

Speriamo che l'autonomia formale della teologia non sia più in discussione e che, proseguendo oltre, si possa affrontare il tema del de homine *implicito nella rivelazione, e finora contenuto soltanto nelle pieghe della cristologia, della soteriologia, e soprattutto nelle controversie legate al trattato sulla grazia.*

Ci rendiamo conto che questa via (discutere l'antropologia come oggetto, come contenuto e non come formalmente implicata nella stessa natura della teologia) significa dare per risolte, in certo modo, proprio le inquietudini e le ansie presenti nel corpus *dei teologi, soprattutto dei teologi delle università. Ma infine il diritto del messaggio è pur prevalente in teologia: e ciò ci sembra alla fine più espresso dalla difficoltà del docente dei seminari (base del congresso e spesso maggioranza silenziosa) che non dalle cattedre universitarie. E' una tensione antica che non è qui che latente dato che la pressione editoriale ha messo i teologi tradizionali (dunque tanti docenti nei seminari) in difficoltà. Per questo vorremmo che le questioni formali della teologia fossero per ora messe da un lato, come oggetto dei congressi, così come ci piace che il convegno abbia messo da un lato il trattamento pseudoprofetico e sostanzialmente agitatorio del tema della Chiesa del futuro. I problemi formali della teologia si troveranno più facilmente risolti se implicati nel discorso sui contenuti, cercando sui contenuti i rapporti con quell'evangelo in chiave mondana che è il cuore della cultura di questo mondo.*

[Gianni Baget Bozzo]

LE FILASTROCCHE A MESSA — *« ... E fu tutto un fiorire di canti ». La riforma protestante fu intonata sull'onda armoniosa, severa e profonda del corale. La riforma liturgica promossa dal secondo concilio Vaticano doveva dunque esser siglata da nuove forme di espressione artistica che rimpiazzassero il vuoto apertosi dall'implicito rifiuto del vecchio edificio musicale maturatosi nei secoli.*

Per comprendere il senso dell'atteggiamento iconolasta nei confronti del patrimonio storico, e della contemporanea moltiplicazione degli atti secondari di culto, occorre riferirsi all'intenzione di fondo, unitaria od unica, che ha sorretto tutta la grande rivoluzione liturgica: la valorizzazione degli aspetti comunitari. Le formule allusive alla comunità, all'assemblea, alla cena, al convito, intessono una rete di discorsi che si confermano e si richiamano a vicenda, e alla fine offrono un quadro che, certo, ha una sua coerenza

interna strettissima, anche se, come è naturale, si tratta di un quadro un po' stretto, talvolta anche un po' artificioso e, tutto sommato, abbastanza monocorde.

Il fatto è che la riforma liturgica frettolosa e perentoria che è stata proposta in questi ultimi anni è il frutto di una impostazione verticistica la cui struttura era sostanzialmente incompatibile con le stesse finalità che essa si era proposta. Invero, il verticismo riformativo ha sorretto una impostazione tutta rivolta al recepimento delle nuove esigenze del popolo di Dio, in vista di una più consapevole partecipazione all'azione liturgica. In questa ottica appare dunque paradossale che tali esigenze siano state raccolte spesso superficialmente, mediante una interpretazione abbastanza schematica ed intellettualistica dei nuovi modi espressivi in cui si può ritrovare unita una comunità.

Una chiara dimostrazione di questa sommaria schematicità è offerta appunto dalla musica liturgica: la grande ammalata della recente riforma. L'abbandono del riferimento storico è andato di pari passo con l'astratta convinzione che alle nuove forme liturgiche dovessero naturalmente corrispondere nuove forme di espressione musicale: forme popolari, facili, accessibili, senza pretese, che, nell'intenzione dei riformatori, bastava consentire per promuovere, bastava disancorare dalla fedeltà alla storia e alla tradizione per render espressione dell'attuale momento storico.

Si sono così introdotte, ad esempio e in special modo, le filastrocche a messa: « Quel vino puro che T'offre la Chiesa forma la gioia dei nostri bei colli. Accettalo o Signore e benedici ».

Si potrebbe fare della facile ironia sullo squallore di tali immagini poetiche che accavallano inutili figure retoriche per la fatica di esprimere in versi scipite banalità. E la musica corrispondente è certamente accessibile, orecchiabile, ma come è dozzinale!, come è sguaiata!, con il suo vago riferimento ai toni gregoriani che si giustappongono a strutture del tutto scontate nell'ambito del più vieto tonalismo: par di vedere quelle cornicette barocche di plastica che i mobilieri per la povera gente giustappongono alle loro intelaiature di legno compensato, per dare una patina esteriore di vanità al cassettame squalificato.

Sarebbe però grave errore lamentare lo scadente livello artistico raggiunto, attribuendolo all'imperizia o alla mediocrità degli autori. La crisi che investe la musica liturgica ha ragioni ben più profonde e sta a dimostrare come un riformismo troppo frettoloso, troppo sensibile alle esteriori sollecitazioni dell'opinione, anziché contribuire alla evoluzione progressiva degli autentici modi di espressione del popolo di Dio, fa spesso ritornare indietro, irrigidendo il discorso su posizioni culturalmente obsolete, ed esasperando la modifica del dettaglio quando tutto l'insieme andrebbe messo in discussione.

Il postulato fondamentale sul quale si fondano le diverse innovazioni in campo liturgico consiste, come è noto, nel concetto che la partecipazione dell'intero popolo di Dio all'azione liturgica si attui principalmente mediante la recitazione a voce alta delle formule e mediante il canto.

Ora, un tale postulato, pur essendo a tutta prima attendibile, risponde soltanto ad una lettura schematica e rozza dei complessi rapporti psicologici e sociologici che vengono a stabilirsi in un'assemblea di preghiera nell'attuale realtà sociale: in effetti, il diverso ruolo dei componenti un'assemblea

raccolta secondo le modalità che più spesso si verificano, ad esempio, per la messa domenicale non è determinabile sulla base di una relazione lineare e univoca tra azione esteriore e partecipazione: essa deve tener conto delle modalità espressive che si verificano nell'ambito secolare. Illudersi che la recitazione e il canto siano efficaci mezzi di espressione di sentimenti, di preghiera, di partecipazione, oggi, è nascondersi dietro un dito; ed infatti tale illusione ha condotto ad esteriorizzare viepiù il rito, ad irrigidirlo in forme stereotipe senza storia, il cui significato rimane soltanto intenzionale poiché è sopraffatto dall'abitudine, dalla gratuità.

Riferiamoci anzitutto alla musica liturgica, per la quale l'astrattezza dell'impostazione innovativa promossa dalla riforma appare meglio evidente: il discorso peraltro potrebbe estendersi a molti altri aspetti.

L'aver valorizzato il canto, il canto delle filastrocche o altro consimile, risponde ad una arcaica visione della funzione del canto: si è pensato cioè che cantando il fedele esprima più pienamente sentimenti di gioia, di letizia, di ringraziamento in comunità. Il riferimento naturale di tale concetto forse sono i canti di montagna nelle case per ferie di cui hanno esperienza molti sacerdoti, dove il monotono ripetersi delle solite canzoni degli alpini o della resistenza funziona tra i giovani come una sorta di tranquillante: si smorzano i freni della timidezza, si accantonano i problemi e le differenze personali, si fa a meno di voler emergere tra gli altri, ci si ritrova momentaneamente tutti uniti, almeno tramite il tenue legame di una canzone.

Questa immagine poetica è di grande conforto e sorregge — accanto al desiderio di allinearsi sempre più alla ritualità protestante — la valorizzazione del canto nella attuale liturgia. E' doveroso però notare che si tratta di un'immagine priva di effettiva attendibilità socio-psicologica, poiché l'unità del canto, oltre a non esprimere di per sé un atteggiamento di preghiera, perde anche ogni significato comunitario quando venga attuata nella realtà assembleare delle nostre chiese urbane.

Il canto, val la pena di ricordarlo?, ha perduto oggi ogni funzione di espressione personale di sentimenti: il tempo in cui esso sorgeva dalle occasioni multiformi della vita, a sottolineare la gioia o il dolore del singolo, ad esprimere il suo amore per l'amata, o il suo ardore guerriero, o il suo sconsolato dolore; il tempo in cui il canto era l'anima di un popolo, dove il singolo si ritrovava rappresentato e in compagnia; il tempo delle serenate, delle filastrocche, delle sacre rappresentazioni, delle giulive canzoni di guerra; il tempo del canto come mezzo diretto di espressione di sentimento e di trasmissione di messaggi è tramontato. Si tratta di un processo storico che ha una configurazione precisa e una chiara corrispondenza in altre forme di espressione sociale.

La canzone oggi non è più cantata; oggi è ascoltata. Ciò che storicamente era affidato al cantore oggi si è trasferito all'utente del canto e cioè all'ascoltatore. Ad esempio, se io voglio esprimere sentimenti di gioia, difficilmente mi metto a cantare; anzi, un tale atto sarebbe innaturale e balzàno nell'attuale contesto sociale e culturale in cui mi trovo inserito. Molto più probabilmente ricercherò una associazione al mio stato di gioia ascoltando una musica gioiosa. Il collegamento avviene sul piano estetico: la musica costituisce un sottofondo psicologico atto ad esaltare i sentimenti ma non ad esprimerli direttamente, come invece accade per la parola.

Storicamente, questa trasformazione del canto e, più in generale, della musica, ha seguito tappe precise: l'esperienza del melodramma, dalla camerata fiorentina alle ultime realizzazioni del novecento musicale, disegna una parabola evolutiva del significato del canto di cui non si può non tener conto. In sostanza si è gradualmente passati dal contenuto alla forma; cioè l'azione rappresentata, i discorsi pronunciati hanno avuto sempre meno peso e valore, e il momento estetico è passato dalla sua primitiva funzione, come cornice di qualcos'altro, ad oggetto principale del discorso, arricchendosi di significato autonomo. La musica ha sempre meno ricalcato il dialogo, per denotarne piuttosto le motivazioni psicologiche, ed infine per esprimere se stessa; il contenuto è diventato mera occasione dell'espressione musicale.

Con la musica popolare d'oggi (la cosiddetta musica leggera) e con la espansione della produzione discografica, il canto ha poi definitivamente cessato di rappresentare una più solenne e partecipata espressione di un messaggio; le canzoni moderne non nascono trasmissibili da un cantante all'altro o da un cantante al suo pubblico; esse nascono ancorate al cantante che le ha « lanciate » e il loro significato è desunto anche dalle modalità espressive di lui, dalla sua vita privata, dalle occasioni di cui egli si è valso per pubblicizzare il suo prodotto e così via. Quindi le canzoni sono comprese nella loro essenza rappresentativa soltanto se ascoltate nella versione originale; il discorso da esse trasmesso non è quello contenuto nelle loro scipite parole, ma è l'uniforme oppiato discorso che la civiltà dei consumi, nelle sue multiformi manifestazioni, impone di continuo ai suoi utenti.

Va notato che l'evoluzione descritta non sta necessariamente a segnalare una degenerazione da dovere o poter combattere: essa è piuttosto la graduale assimilazione del fatto estetico nel momento dell'espressione artistica; è la scoperta di un linguaggio diverso da quello ordinario ma dotato dei suoi significati, delle sue suggestioni, della sua coerenza: il linguaggio musicale. Ed è chiaro che tale linguaggio, man mano che acquista individualità e consistenza, perde ogni connessione diretta ed ingenua con le parole che ad esso si associano nel canto.

Ecco dunque che il canto esprime un altro contenuto rispetto al senso letterale delle parole pronunciate; e la valutazione del nuovo significato così acquisito non è determinabile automaticamente, ma deriva dalla lettura del ruolo assunto dal canto negli usuali rapporti sociali. In altri termini, se si vuole sapere che cosa in effetti esprima il fedele che a messa canta le filastrocche liturgiche, non basta e non è neppur rilevante analizzare le strofe rimate, ma è necessario capire quale ruolo abbia il canto nell'usuale attività di quel fedele come ragioniere o professore o ingegnere od operaio.

Allora ci si accorgerà che il canto nella vita di tutti i giorni non trova spazio: esso ha cessato di essere una forma di espressione ed è diventato piuttosto un genere di consumo, e quindi in pratica non significa più nulla, a meno che non ci si riferisca ad un discorso in chiave storica tradizionalista che peraltro è in contrasto con la riforma liturgica in atto.

Quindi, paradossalmente, il fedele che canta — si tratti dei « deprecati cori delle pie signore », o dei canti più brillanti dei giovani con chitarre — non esprime quello che dice, non esprime quei sentimenti di preghiera, di offerta, di adorazione, di ringraziamento che sono rappresentati nei vari te-

sti, ma compie semplicemente un atto di pietà in quanto deve vincere quel sottile sentimento di vergogna che è naturalmente connesso ad un'azione un po' ridicola poiché inusuale, oppure in quanto obbedisce senza discutere alle direttive di vertice che sono imposte dalla nuova liturgia: questo e, forse, soltanto questo è il contenuto effettivo del canto liturgico. Certamente ciò è ben lungi dalle intenzioni ufficialmente dichiarate che giustificano la presenza della musica liturgica.

E in effetti, se si analizza con onestà la situazione, si riconosce che il « popolo di Dio », nelle nostre chiese, è assai restio a librarsi sulle ali del canto, per quanto orecchiabili, facili, dozzinali siano le strofette proposte; non si può ritrovare improvvisamente in chiesa il significato di un linguaggio che nella vita secolare è ormai perduto.

E' pertanto naturale che in un'assemblea silenziosa (e infastidita) si ricostituisca un gruppetto di cantori, e la musica da essi eseguita sia oggetto di ascolto da parte di tutti. Si ritorna, in altri termini, ad una situazione precedente alla riforma, in cui si riconosceva, forse con maggior penetrazione, il significato della musica nell'ambito liturgico come una componente di partecipazione mediante la valorizzazione estetica e storica degli atti fondamentali del culto.

La differenza rispetto al passato sta soprattutto nel fatto che sono cambiate le musiche, ossia che si è tagliato corto con tutto un patrimonio storico e tradizionale che arricchiva di significato il momento espressivo e donava attendibilità culturale anche a forme esteriori ormai prive di un effettivo aggancio con l'esperienza laica.

Oggi invece la validità delle diverse innovazioni espressive è motivata da ragioni di piacevolezza, di rispondenza ai gusti del pubblico, obbedisce ad una logica di consumi per la quale le novità e le audacie acquistano una forza emotiva determinante suscitando quel tanto di scandalo e di entusiasmo che è necessario per tener desti l'attenzione e l'interesse dell'assemblea. Si tratta però, ovviamente, di un interesse e di un'attenzione epidermici, cui manca l'anima interiore, cui manca cioè il supporto di una sincera espressione religiosa la quale oggi non trova le sue naturali modalità di manifestazione attraverso il canto.

E' per questo che da parte dei gruppi più sensibili e culturalmente più maturi viene ricercata una giustificazione della nuova musica liturgica riferendola ad esperienze storiche particolari: sia mediante il recupero della spiritualità musicale negra, sia mediante la trasposizione alla liturgia cattolica delle classiche melodie protestanti. Ci si rende infatti conto che, per promuovere una autentica espressione di preghiera con il canto, non ci si può fondare su un inesistente corrispettivo nella musicalità contemporanea, ma si deve proporre un discorso storico-culturale per il quale vengono riscoperti e riattualizzati moduli espressivi ormai absoleti, in virtù del loro primitivo significato nel loro originario contesto sociale.

Si verifica allora una circostanza veramente paradossale: il glorioso edificio musicale della ritualità cattolica, sul quale sono scolpite le tappe fondamentali della storia della musica occidentale, dai primi canti liturgici introdotti nella Chiesa di Roma da papa Damaso, all'opera fondamentale ed organica di Gregorio Magno con il suo Antifonario, alle Sequenze prosae et versus come il Dies irae e lo Stabat Mater, ai tropi di Tuotilo, alla scoperta di una notazione e di una sintassi musicale, al graduale schiu-

dersi della polifonia con il conductus, il rondellus e il mottetto, alle laudi dugentesche, ai costrutti polifonici della scuola fiamminga, ai Salmi, ai Magnificat, agli inni, alle lamentazioni, alle litanie di Orlando di Rasso, del Palestrina, dei Gabrieli, al fiorire della musicalità post-tridentina e barocca degli oratori del Carissimi, dello Stradella, di Benedetto Marcello, alle grandi messe e ai requiem dei giganti del settecento musicale, alla esaltazione dell'interiorità e della spiritualità romantiche, allo sviluppo del pensiero tormentato e profondo della fine del secolo scorso e degli inizi del presente, tutto questo grande edificio, dico, viene rigettato o accantonato, non già per dare spazio a nuove appropriate forme di espressione religiosa, bensì per esser sostituito da altri ben più modesti riferimenti storici che hanno soltanto il pregio di una patina di mal digerito esotismo e di apparente anticonformismo.

A questo punto si impone una conclusione: come sempre accade, la conclusione non può essere né esauriente né risolutiva.

Mi sembra però che una via d'uscita dall'attuale impasse in cui si trova impigliata la musica liturgica potrà esser ricercata tenendo conto delle osservazioni sopra riportate: occorre liberare la via della riforma dal falso obiettivo di promuovere, mediante l'epidermico effetto comunitario dell'unità nel canto, la partecipazione — vera e non formale, autentica e non esteriore, di fede e non di esibizionismo — all'azione sacra.

La musica liturgica ha un'altra funzione ben più generale e più valida; essa vale a rivestire la realtà soprannaturale che si invera sul rito, di quei riferimenti storici, culturali, estetici, sociali e psicologici che consentono al fedele di comprendere più pienamente quella realtà, di penetrarla più profondamente nelle fibre della sua personalità interiore.

Da questo punto di vista, ogni ostracismo alla storia e alla tradizione, oltre a rispondere soltanto ad una sommaria ed inadeguata immagine del ruolo socio-psicologico assolto dalla musica sacra, così come si è mostrato nelle pagine precedenti, si rivela contraddittorio con ogni attendibile prospettiva di riforma culturalmente valida nell'ambito liturgico. La riscoperta, sgombra dalle preoccupazioni di una vana compatibilità con una logica di consumi, della musicalità storicamente maturata nella Chiesa cattolica è anzi la via maestra per la permanenza viva e partecipta del canto nell'azione liturgica.

[Edoardo Benvenuto]

IL CASO E LA NECESSITÀ — *Il successo editoriale ottenuto dall'opera di Monod sulla funzione del caso nell'evoluzione della vita (J. Monod: «Il caso e la necessità», Mondadori) testimonia il diffuso interesse presente in vaste categorie di persone per i problemi di fondo della biologia.*

Durante lo sviluppo della scienza sono state avanzate per essi diverse soluzioni; e alle domande sulla nascita e lo sviluppo della vita si è cercato di rispondere, su un piano scientifico, con varie teorie che in genere, come prova il persistere del loro proliferare, non hanno mai retto a critiche talora elementari.

Ricorderemo, fra le ultime, la teoria sull'origine chimica delle cellule, sviluppata in America dai biochimici S. W. Fox, K. Harada, G. Krampitz e G. Mueller, e le ricerche di Ponnamperuma (e collaboratori) rinvigorite dalla recente scoperta da parte di quest'ultimo di particolari aminoacidi in un meteorite australiano.

A Monod si deve riconoscere il merito di aver esemplificato i termini del problema dell'origine della vita, raggruppandone ogni soluzione razionalmente coerente in due grandi categorie, di cui una richiede in qualche maniera interventi extrafisici sulle forze della natura, e la seconda l'intervento decisivo del caso ad un qualche livello del sorgere e dello sviluppo delle forme viventi. Conseguentemente viene definito scientifico solo questo ultimo genere di teorie, e Monod, a questo proposito, non sembra mostrare alcun dubbio. « L'uomo finalmente sa di essere solo nell'immensità indifferente dell'universo, da cui è emerso per caso », afferma egli a conclusione dell'opera. E altrove (p. 118): « Il nostro numero è riuscito alla roulette: perché dunque non dovremmo avvertire l'eccezionalità della nostra condizione, proprio allo stesso modo di colui che ha appena vinto un miliardo? ». E ancora (p. 138): « L'uomo deve infine destarsi dal suo sogno millenario per scoprire la sua completa solitudine, la sua assoluta stranezza. Egli sa che, come uno zingaro, si trova ai margini dell'universo in cui deve vivere. Universo sordo alla sua musica, indifferente alle sue speranze, alle sue sofferenze, ai suoi crimini ».

Attraverso una rivalutazione dei fattori casuali, l'autore è dunque certo di offrire una risposta tutto sommato scientifica e coerente a molte eterne domande dello spirito umano. Egli inoltre non crede, o non percepisce, che già tale contrapposizione, che egli ripetutamente pone in rilievo, fra uomo che interroga e soffre e universo sovrastante e insensibile, ha già in sé il germe di un dualismo che alle sue estreme conseguenze contraddice quella omogeneità perfetta fra mondo fisico e mondo vivente che egli intende ribadire. La soluzione prospettata da Monod è dunque scientifica? Definitiva? Può il caso, l'evento fortuito, eccezionale, in un ambiente così insolito come il pianeta Terra, rappresentare una risposta accettabile alla domanda di come e perché la materia inerte ha deciso d'un tratto di organizzarsi fino alla mente dell'uomo?

Monod appoggia le sue conclusioni, da una parte sulle ultime conquiste della genetica e della biologia molecolare (nel cui campo egli è studioso di valore mondiale), dall'altra su una rinnovata analisi delle leggi fisiche di base, di cui si sofferma a provare la non incompatibilità coi fenomeni della vita. Questo è d'altronde talmente evidente che per tale aspetto il lavoro di Monod rischia di essere superfluo. Da un pezzo, crediamo, nessuno più afferma che il funzionamento degli organismi viventi contraddice i principi elementari della meccanica o della termodinamica, su cui anzi si fonda e si spiega. Nell'opera vengono così esaminati ancora una volta il carattere e le implicazioni del secondo principio della termodinamica, per concludere naturalmente che non v'è contrasto fra esso e la vita. Ciò che tuttavia si richiede non è tanto questo, che è appunto assolutamente noto e indubitabile, quanto di chiarire, almeno a livello teorico, come e in quale maniera, nonostante il secondo principio, la vita con il suo contenuto teleologico possa essere sorta per evento fortuito da una natura inorganica.

Infatti tale principio comporta il progressivo, sistematico livellamento

di tutti i dislivelli energetici, descrivibile in termini di aumento della funzione di stato entropia. Ma una eventuale origine spontanea della vita, che comporta il progressivo svilupparsi di dislivelli energetici sempre maggiori, quali quelli rappresentati da ogni sorta di organismo vivente rispetto all'ambiente in cui vive, equivale ad una palese contraddizione di tale principio. Come spiegare questa decisione strana della natura, questo ritorno indietro da parte del mondo fisico verso accentuate differenziazioni dei contenuti energetici? Monod intravvede conferme alla sua teoria nella cristallizzazione spontanea dei composti e degli elementi. I cristalli rappresentano infatti zone di ordine in ambienti meno ordinati; si formano e si accrescono in condizioni fisiche facilmente verificabili, e si moltiplicano funzionando come nuclei di coagulo (vedi il caso delle soluzioni soprassature) della materia di cui sono costituiti. Tali proprietà somigliano a quelle proprie dei viventi; e Monod giunge addirittura a definire la differenza fra cristalli ed esseri viventi come puramente quantitativa (p. 24). Ma come non ritenere estremamente superficiale l'opinione dell'autore? E' appena il caso di ricordare che i cristalli non rappresentano nel mondo inorganico nulla di particolare o speciale, costituendo uno stato generale di tutta la materia al di sotto di un determinato livello termodinamico; che non posseggono la capacità degli esseri viventi di assimilare sostanze eterogenee o comunque estranee a se stessi; che il loro formarsi avviene cedendo « pacchetti » di energia all'ambiente esterno (per esempio nella cristallizzazione dell'acqua) e contribuendo, pertanto, a renderlo disordinato, mentre gli esseri viventi, al contrario, nascono e vivono a spese dell'energia dell'ambiente.

Monod è, ovviamente, consapevole del genere di obiezioni teoriche a cui si prestano i propri argomenti. Ma ad esse egli contrappone il dato di fatto che la vita esiste: dunque (scartando a priori come antiscientifica ogni ipotesi di intervento extranaturale) deve per forza di cose essersi verificato un qualche evento casuale tale da originarla. La direzione in cui avvengono i processi naturali, verso l'aumento dell'entropia universale, è in fondo definita da leggi di probabilità (si deve cioè parlare di direzione più probabile). Il secondo principio della termodinamica ha basi statistiche: in parole più chiare esso non è legge di coercizione assoluta, ed eventuali violazioni non sono a priori impossibili. Ciò vuol dire — e questo potrebbe rafforzare la teoria di Monod — che l'origine casuale della vita non si può scartare a priori. Essa è solamente improbabile: ma ciò non esclude che una o più volte possa essersi verificata.

Ha dunque effettivi motivi di credibilità una teoria casuale dell'origine della vita?

Secondo una interpretazione rigorosa delle leggi della fisica, è indubbio che un uomo sufficientemente paziente potrebbe assistere a fenomeni completamente assurdi per il senso comune. Ad esempio a quello dell'acqua in una pentola sopra il gas che in luogo di bollire solidifica d'improvviso per l'ordinamento casuale delle particelle nel corrispondente reticolo cristallino. O al gelare improvviso, per lo stesso motivo, dell'acqua di uno stagno in una calda giornata estiva. Ma la possibilità che questo accada, quando viene calcolata, risulta incredibilmente piccola: in un tempo superiore di 10^{10} volte l'età presumibile dell'universo (10-20 miliardi di anni), essa accadrebbe una sola volta.

In una cellula vivente è contenuto un numero di molecole molto mi-

nore che in una pentola o in uno stagno; ma il grado di ordine in essa presente è talmento alto, rispetto a quello di qualsiasi sostanza cristallina, da essere ancora in parte sconosciuto e da costituire qualcosa di completamente nuovo e meraviglioso nell'universo materiale. La probabilità che una serie di adatti aminoacidi, dopo essersi costituita, si ordini dunque, in ambiente conforme, in adatte proteine, e queste si dispongano nella struttura teleonomica e invariante della cellula vivente, appare francamente non meno lontana di una qualsiasi macroscopica violazione delle leggi statistiche termodinamiche. Ciò nonostante, Monod ed altri credono in questa remota possibilità, ne sembrano certi. Non dubitano « che tutte queste manifestazioni (della vita) possano essere il risultato di una gigantesca lotteria in cui vengono tirati a sorte dei numeri tra i quali una cieca selezione designa i rari vincenti » (p. 113). Ma è davvero degna di essere qualificata « scientifica » una teoria basata su tale evenienza estrema?

V'è poi l'altra alternativa, quella scartata a priori, che inserisce a motivazione della vita interventi extrafisici. E' scientifica questa? Neppure tale ipotesi evidentemente lo è. Nel senso almeno che per una essenza Dio non è sperimentabile in laboratorio. Ma se non è evitabile il fondare la conoscenza sulla pallina di una roulette, allora è certo più ragionevole credere in un intervento divino nel mondo che nella pazzesca improbabilità di un gioco fortunato di sorti.

Secondo la nota espressione di Einstein, che lo stesso autore ricorda, « Dio non gioca a dadi ». Il padre della fisica del novecento, non certo sospetto di complicità teologiche, intendeva semplicemente affermare che dietro la casualità apparente dei fenomeni occorre ricercare, o supporre che esistano, fattori più reali e motivi più profondi e più veri; dando prova nello stesso tempo di notevole prudenza intellettuale. Assistiamo invece, ancora una volta, al tentativo di una grossa personalità del mondo delle scienze, appoggiato da una solerte critica laicistica, di presentare opinioni affrettate e pregiudiziali come tappa finale di un processo conoscitivo concluso.

[Giorgio Fabbri]

SCIENZA E CAUSALITA' — *La traduzione italiana dell'opera di M. Bunge « La causalità » (Boringhieri editore) rinnova l'interesse per la funzione ed il valore del principio causale nella conoscenza dell'universo della materia. Si tratta come noto di un principio ad un tempo classico problema filosofico e problema inerente ad ogni scienza della natura, posto tradizionalmente dalla speculazione filosofica a fondamento in qualche modo dell'intera conoscenza, Il rapido sviluppo verificatosi nell'ultimo secolo nell'interpretazione dei dati fisici ha tuttavia ulteriormente complicato le idee sul carattere enigmatico di questo nesso causale, a cui paiono sottoposte tutte le cose. Dalla pura visione causalistica di Aristotele o Tommaso d'Aquino si perviene, attraverso varie sfumature e interpretazioni, alla critica aspra di un B. Russel e di non pochi teorici della meccanica quantistica.*

Per suo conto Bunge non si schiera né con gli uni né con gli altri, e

pare scegliere una via abbastanza originale e diversa. Respingendo la frequente identificazione fra causalità e determinismo, egli fornisce una descrizione dell'esistente strutturata in una lunga serie di categorie di determinazione (quella strutturale, quella statistica ampiamente utilizzata nella meccanica dei quanti, quella teleologica avanzata per lo studio degli esseri viventi, e varie altre), che affiancano a livelli di complessità differente o più alta quella puramente causale. Ma a tale punto, e attraverso una tale complessità di determinazioni, il Bunge opera un tentativo per una sintesi fra scienze della natura e scienze dell'uomo, cercando di pervenire ad una visione globale a livello materialistico della struttura dell'esistente.

Chiave di questa costruzione sono le categorie di determinazione diverse da quella causale, e in particolare la categoria della determinazione spontanea, cioè una sorta di autodeterminismo, e in qualche modo dunque di « libertà », già intravvisto nello stesso mondo inanimato, e preponderante nelle manifestazioni del cervello dell'uomo.

Risulta dunque rovesciata quella spiegazione dei comportamenti liberi, propria di Bohr e dei quantisti di Copenaghen, connessa al principio di indeterminazione di Heisemberg: Bunge infatti esclude l'indeterminismo, scorgendo invece nel determinismo statistico un tipo di legalità non meno valido di quello causale.

Le conclusioni alle quali perviene l'autore dipendono però strettamente dalla sua particolare concezione di libertà, che egli definisce come « autodeterminazione conforme a leggi », « non necessariamente conscia » (p. 206). Per accettarle occorre dunque, in primo luogo, condividere questa.

Simili definizioni applicate ad oggetti materiali dicono tuttavia molto poco; e non sono anzi aliene da un sottile significato contraddittorio. Che significa infatti « autodeterminazione conforme a leggi di oggetti non consci » (e quanto è inanimato conscio certamente non è), se non comportamento per motivo di leggi, e conseguentemente per coercizione di leggi?

Che significato attribuire, in generale, ad una libertà non conscia, se non quello contraddittorio di attributo specifico di enti liberi e contemporaneamente incapaci in essenza di scegliere? Il Bunge, in tutta evidenza, non percepisce l'enorme importanza del termine conscio in rapporto agli enti non consci, e della connessione sostanziale fra libertà e coscienza di essere libero.

Per l'aspetto cosmologico, la visione che Bunge offre dell'universo appare inoltre alquanto elaborata; forse troppo elaborata e complessa, qualificata come è da numerosi determinismi non sempre definiti, e separati da confini troppo spesso indescrivibili. Per questo motivo è da chiedersi fino a che punto essa corrisponda, oltre gli aspetti formali percepiti da Bunge con notevole acutezza, alla realtà intrinseca dell'universo; o non piuttosto quest'ultima sia più unificata e più semplice di come l'osservatore a prima vista intuisce; e insomma se il Bunge non proceda in qualche modo a ritroso rispetto alle tendenze generali dello sviluppo storico delle scienze. La fede nella semplicità di fondo delle cose ha forse costituito nella storia di tale sviluppo lo stimolo più potente di ogni ricerca a livello teorico, e rimane a tutt'oggi un riferimento prezioso nelle vie da seguire per la comprensione della natura. Si fa strada l'ipotesi che il segreto di tale semplicità sia tutt'uno con la soluzione dei problemi di fondo della scienza, e che solo in tale prospettiva si potranno alla fine comprendere i perché della struttura

discreta della materia, come la realtà effettiva dello spazio-tempo; i motivi delle leggi generali di simmetria o la natura ultima dei campi. Non per nulla quel principio di causalità, che nella sua formulazione più classica è certo criticabile in moltissimi aspetti, viene oggi integrato in principi più elementari, che come quello genetico (nulla può essere originato dal nulla o finire nel nulla), e quello di legalità (nulla accade in maniera arbitraria), possono essere ritenuti espressioni di un principio generale di giustificazione valido per ogni cosa dell'universo. La via per la conoscenza della realtà ultima della materia passa probabilmente attraverso un tale principio; tutto il resto, incluso l'aspetto causale del divenire fenomenico, appare originato, almeno in prevalenza, dalla modifica arbitraria operata sulla realtà dal rapporto osservatore-osservato.

Quanto poi alla questione, avanzata dall'autore, della necessità o meno di un « motore iniziale », o « causa incausata », e insomma di un Dio come fonte delle cose e del loro divenire, è evidente che non basta (a differenza di ciò che sembra credere Bunge) demolire l'edificio della concatenazione causale per render superflua una tale presenza. Quella divinità, che non sempre può essere percepita nella realtà esteriore delle cose, non può invece assolutamente essere disconosciuta alla fonte dei princìpi genetico e di legalità, senza porre l'assurdo a fondamento dell'universo.

Ma la preoccupazione che mostra l'autore di non « contaminare » con intrusioni teologiche una visione dell'universo è talmente visibile da fornire a volte l'impressione che fine preminente della critica al principio di causalità sia stato quello di giustificare una interpretazione puramente materialistica dell'universo e dell'uomo.

In ogni caso non crediamo che Bunge abbia raggiunto il suo scopo.

Sotto ogni aspetto, speculativo e scientifico, appare a tutt'oggi molto più azzardato motivare con le leggi esteriori della materia il salto qualitativo apportato dall'uomo al suo mondo, che non riconoscere al fondamento delle cose una presenza divina semplicemente e liberatrice.

[Giorgio Fabbri]

ECCLESIOLOGIA PLATONICA PER RINNOVARE LA CHIESA? — *Caro Baget, la buona levatura intellettuale della tua rivista e del tuo impegno teologico mi spinge a individuare la ragione ultima del mio dissenso da te nel tuo concetto di Chiesa e di cattolicità. Ti confesso che il rapporto che riscontro tra la tua teologia della Chiesa e la prassi ecclesiale che viene a coprire ha costituito la spia per la comprensione di una tipica dissociazione che logicamente e teologicamente era difficile cogliere. Ti dico anche subito che questo occultamento di significato è cosa ben diversa da certo irenismo slavato e stantio che corre da decenni su certe riviste religiose anche genovesi. L'oscurità del tuo discorso è una presa di posizione netta e limpida nel dibattito attuale, una collocazione senza equivoci: il rinnovamento della Chiesa è una ripresa mistica dell'*intellectus fidei *nella più assoluta fedeltà alla tradizione cattolica, emarginando qualsiasi riforma dell'assetto dogmatico e istituzionale essenziale della Chiesa.*

L'occultamento e l'oscurità sono dunque una scelta di mistero, di intimità con Dio, di sfiducia nelle proposte giuridiche e istituzionali e in ogni forma di modernismo culturale. Ma la dissociazione di cui parlavo coinvolge nella lacerazione mistica anche una caratteristica movenza logica di tipo platonico.

Nel corpo storico della Chiesa tu separi un nucleo immutabile (la formulazione giuridica e dogmatica) da una serie di contingenze che riguardano in sostanza solo la vita delle persone e contesti culturali poco significanti. In quel nucleo sostanziale si farebbe presente l'azione dell'escatologia, la vita di Cristo risorto. Ora tale modo di porre la distinzione tra Cristo e la Chiesa è insufficiente perché fa mancare la correlazione come coinvolgimento reciproco dei termini. E cioè sempre il Cristo rimane il Signore e il Salvatore di quella Chiesa così divisa tra una vita storica apparente e una vita storica sostanziale come nucleo dogmatico-istituzionale.

Mancando la correlazione, i due termini (corpo di Cristo, presenza escatologica di Cristo) tendono a identificarsi con la conseguenza che l'influenza escatologica del Cristo sarebbe solo rivolta al mondo attraverso la Chiesa ma non alla Chiesa stessa, la quale ne sarebbe esentata nella sua essenza dogmatico-istituzionale. Il misticismo individuale che ne residua nega di fatto la socialità dell'ecclesia e dell'inscindibilità, nella socialità della persona e della formulazione storico-istituzionale della convocazione divina.

La logica platonica di questa ecclesiologia va avanti fino a pensare i dogmi come le idee platoniche con al centro l'idea di Cristo e la costituzione della Chiesa come la repubblica platonica divisa tra sapienti (gerarchia sacra) e schiavi (popolo di Dio) con una serie di intermediari (vari ordini dei ministeri e varie forme di vita di « perfezione »). L'analogia può giungere a pensare la predicazione da parte dei sapienti come la reminiscenza da parte del « mondo » di quelle idee, il passaggio dalle ombre della caverna alla luce delle idee dogmatiche deposito della fede.

a) - Elenco brevemente i testi ai quali mi riferisco e nei quali riscontro in maniera chiara la visione della Chiesa che ho brevemente presentata come tua: « Utopia ed escatologia », nn. 1, 2-3, 4-5-6/1969 del " Giornale di Metafisica "; « Teologia come antropologia? » n. 1/1970 di " Renovatio "; « La dottrina sociale della Chiesa come ideologia », postilla del n. 3/1970 di "Renovatio"; « Teologia naturale e religione », n. 4/1970 di "Renovatio". La scelta di questi testi è motivata dalla centralità del tema (corpo mistico di Cristo in rapporto a storia, escatologia e utopia) e dalla ricerca di quel canone logico platonico che si rivela nel concetto di « storia », di « mistica », di « teologia naturale e religione », di « dottrina sociale della Chiesa ». Intorno a questi concetti vorrei adesso fermare la mia e la tua attenzione per precisare quanto ho esposto all'inizio.

Non posso evitare di notare elementi culturali e di stile che sono tipici del tuo discorso: riferimenti a testi del primo concilio Vaticano e di Pio XII decisamente predominanti nell'arco delle citazioni; riscontro sempre negativo dell'incidenza della teologia protestante nel pensiero moderno filosofico e teologico.

Queste notazioni mi permetteranno di confrontare l'esattezza di certi richiami alla tradizione cattolica e la generosità ecumenica del tuo confronto con la teologia protestante.

b) - Comincio a seguire le citazioni secondo l'ordine elencato. Nella se-

rie « Utopia ed escatologia » si trovano queste proposizioni essenziali e conclusive: « la storia è il processo di assimilazione della natura umana alla realtà escatologica » (« processo immanente, prefigurazione della resurrezione della carne »); « il corpo di Cristo, la Chiesa cattolica, è la presenza storica dell'escatologia, cioè la comunione di realtà storiche, fisiche e spirituali, con la virtù escatologica ».

Mi fermo brevemente su queste tre affermazioni che costituiscono quasi un sillogismo. Il corpo di Cristo (la Chiesa cattolica) è la presenza storica (storia è processo di assimilazione dell'uomo alla realtà escatologica) della escatologia (Cristo risorto e Madonna assunta), cioè la comunione con Cristo (e con la Madonna assunta) come « virtù escatologica » di ogni realtà umana.

Comincio con il chiederti: come si può identificare la Chiesa cattolica con il corpo mistico di Cristo? (a questo riguardo se tu citassi il secondo concilio Vaticano i termini «cattolico» e «popolo di Dio» avrebbero una estensione diversa che nel contesto della rivista e del tuo discorso). Inoltre: la Chiesa cattolica è la presenza storica di Cristo, tanto che il Cristo può addirittura divenire una « virtù escatologica » della Chiesa cattolica? Dov'è la distinzione tra Cristo Signore e la sua ancella (Maria e la Chiesa universale)? La presenza di Cristo è solo una « virtù » della Chiesa cattolica o non è la salvezza del peccato di questa Chiesa, la Parola sovrana e trascendente che la giudica e la salva? Chiesa cattolica non è la Chiesa universale la cui pienezza, dice il concilio, non è in nessuna chiesa storica? La Chiesa cattolica non può essere storica (perché, secondo la tua accezione, storia è solo una prefigurazione immanente alla natura umana e al suo processo di assimilazione a Cristo e alla Madonna assunta). Perciò essa è solo escatologia realizzata, Cristo presente, le cui idee (dogmi e teologia gerarchica) sono le idee di Cristo e il cui diritto (struttura monarchica e gerarchica) è diritto divino.

Infatti dici: « La realtà teandrica, la pienezza divina infusa nella natura umana per il mistero di Cristo, investe una proposizione determinata, la fa veicolo di sé; e la rende principio di un nuovo membro del corpo di Cristo. Per questo il corpo di Cristo non può che essere intransigente contro ciò che turba queste parole determinate, storiche e assunte a significare la realtà che trascende la parola umana, e che solo la potenza teandrica può convertire in suo mezzo e suo segno » (p. 170). Più avanti definisci la formulazione dogmatica come « divina energia fatta parola ». Per quanto riguarda la struttura giuridica tu affermi, senza indugio, « in questo popolo il corpus christianorum *ha una struttura rigorosamente politica: vi sono delle autorità, degli uffici, dei compiti: ed essi hanno una determinazione che risale alla storicità di Cristo mediante gli apostoli ».*

Il quadro, adesso, mi sembra completo: la Chiesa cattolica è Cristo stesso, nella vita teandrica di dogmi e strutture giuridiche. La meraviglia che suscitano, oggi, dopo il concilio, queste affermazioni diventa « l'eredità protestantica della presente cultura ».

Ma ora posso chiederti come « il sacro ordinamento » può essere detto storico se « risale alla storicità del Cristo medesimo », dal momento che mentre la storicità di Cristo è il mistero per cui Dio facendosi uomo resta Dio, la storicità del « sacro ordinamento » si rivela già molto diversa per

Pietro, Giacomo e Paolo, per non aggiungerci Apollo, ed è giunta alla forma attuale precisamente con il concilio di Trento.

Questa Chiesa oltre che incorporare il Cristo come sua « virtù » escatologica teandrica sa incorporare tutto ciò che è opera degli uomini esclusi soltanto « i miti umanitari combinati ai vecchi miti della razza, del sangue, delle lingue, delle patrie ». Al di fuori di essa c'è solo lo « spazio anticristico » in cui oltre alle ideologie c'è anche « il mondo protestante » (e il decreto per l'ecumenismo?).

Questo mondo ha il difetto radicale che « la teologia luterano-calvinista è incomponibile con il corpo di Cristo » anche se contiene « una quantità inesauribile di beni cattolici ». C'è poi il giudizio attuale: « il protestantesimo attuale consiste piuttosto in una negazione di certe dottrine cattoliche che in un sistema teologico errato positivamente riconoscibile in funzione di principi determinati » (« Giornale di Metafisica », 1969, p. 443).

Per quel poco che ne so non è questa l'idea che si trae, per esempio, leggendo Karl Barth e la pubblicistica ecumenica attuale.

Ma è indubbio che la visione del corpo di Cristo come Chiesa cattolica romana di fronte a cui sta solo la storia e lo spazio dell'anticristo è incomponibile con tutta la teologia cattolica ispirata al secondo concilio Vaticano oltre che con la teologia evangelica.

Concludendo questa parte mi pare che il tema platonico della repubblica dei sapienti risulta ampiamente documentata nei tuoi testi. Ma è questa la Chiesa del Nuovo Testamento?

c) - Per corredare questo tuo concetto di Chiesa si può vedere come nelle tue postille tendi sempre a veder la storicità della Chiesa come il divino immanente delle idee, come la parusia delle idee piuttosto che come una posizione umana sotto il giudizio e la grazia di Cristo Signore.

Di fronte all'affermazione che la dottrina sociale della Chiesa è da studiare come una ideologia storica dell'interclassismo tu concludi (dopo aver affermato l'inadeguatezza dell'analisi storico ideologica): « Ma è necessario pagare le speranze di un più ricco futuro, con questa riduzione della dottrina sociale cristiana ad ideologia? La coscienza matura dell'umanità per una tale relativizzazione della dottrina, per una tale perdita dell'identità dottrinale del cristianesimo? » (p. 472, "Renovatio", n. 3/1970). Sembra che l'«identità dottrinale del cristianesimo», per te, arrivi fino alla dottrina sociale della Chiesa. A meno di riferirsi all'eternità dell'esigenze platoniche dell'idea di bene, di giustizia, la dottrina sociale cattolica è da studiare come un'ideologia storica e basta: c'è una questione di magistero e di infallibilità? Ma allora che cosa non può fare per « virtù escatologica e teandrica » questa Chiesa cattolica? Quali sono i suoi limiti, la sua umanità, la sua storicità? In che senso Cristo è ancora il suo Salvatore? Non è resa vana la grazia di Cristo proprio per la Chiesa cattolica?

Non voglio seguire fino in fondo le conseguenze sui partiti cattolici o di cattolici di un tale concetto di dottrina sociale e di magistero sociale della Chiesa. Come potrebbe un cattolico aderire a partiti di struttura laica o marxista secondo questa visione? Ma allora bisognerebbe ripredicare la scomunica!

d) - Come ultimo punto vorrei ricercare quel canone logico platonico che ti attribuivo. Già il tuo concetto di storia si presentava come pura apparenza dell'assoluto che si evidenzia in un solipsistico primato della per-

sona. (Perché poi questa insistenza sulla persona quasi che la socialità non fosse costitutiva di essa e quasi che le forme di solidarietà politiche, per esempio quelle del movimento operaio, non possano costituire parabole del Regno?). Già il Cristo diventava « virtù escatologica » della Chiesa cattolica con le sue idee « assunte » da Dio e le sue strutture giuridiche « teandriche ». Ma è quando parli dell'uomo che il platonismo diventa evidente. Prendo in considerazione, in particolare, il tuo saggio sulla « Teologia naturale e religione » insieme a « Teologia come antropologia? ». Volendo insistere sulla « signoria di Dio sul cosmo » per postulare « la mediazione del mondo nella conoscenza che l'uomo ha di Dio », tu riprendi i concetti, ampiamente discussi oggi nella teologia cattolica, di « teologia naturale e « religione ». La negazione del cosmo sarebbe caratteristica della teologia protestante che è ormai giunta « intra saepta Ecclesiae catholicae » tanto che « la riduzione della teologia ad antropologia (cioè l'esclusione della mediazione cosmica) è ora purtroppo la chiave di lettura di tanta produzione teologica recente, di teologi e scrittori cattolici » ("Renovatio", 1970, p. 501).

Nel protestantesimo ci sarebbe, a tuo avviso, la riduzione kantiana della teologia ad antropologia. Ora io mi trovo in questo imbarazzo. Si è sempre detto, da parte cattolica, che il protestantesimo nega l'uomo di fronte all'assoluta grazia di Dio, eccetto che nella linea liberale. Ciò almeno è quello che si dice di Lutero, Calvino e Barth. Tu invece insisti che il protestantesimo è antropologismo e secolarismo implicito. La questione è molto complessa e preferirei che tu distinguessi più frequentemente quando parli di teologia libera da magisteri cogenti come quella protestante. Il protestantesimo, preoccupato com'è della Parola di Dio in Cristo, vuole nello stesso tempo evitare ogni idolatria e ogni chiusura alla cultura, per cui ha una movenza ortodossa e una liberale. La critica della religione risale alla tendenza ortodossa, e barthiana in particolare, ma non alla tendenza liberale. Quanto alla secolarizzazione in un lavoretto sull'etica barthiana ho dovuto porre il titolo « Barth contro la secolarizzazione » tanto mi sembra lontana dal secolarismo l'ispirazione di quell'autore. Ma, a parte queste sommarietà che rilevo nei confronti della teologia protestante, mi pare che è il concetto di « naturale » che qui occorre mettere in luce. Infatti da un lato significa « cosmico », dall'altro la mediazione conoscitiva umana. Ora è solo nel platonismo che il divino è parusia delle idee nel cosmo. In Aristotele e Tommaso la mediazione discorsiva è centrale e non conduce a questo tipo di difesa della religione e della teologia naturale.

Come tu stesso hai rilevato nell'altro saggio su « Teologia come antropologia » molti autori cattolici incentrano la difesa di quei temi (religione e teologia naturale) proprio sulla pregnanza antropologica dei trascendentali tomistici.

Il protestantesimo invece intende soltanto dire che non vi è nell'uomo organo adeguato di conoscenza (e di giustificazione) del Dio rivelatosi in Gesù Cristo e che mai Cristo può divenire un abito dell'uomo, un suo possesso e attributo. Di fronte a tale gratuità di Dio il mondo umano non viene negato in sé e nelle sue strutture ma solo nelle sue pretese sostitutive della grazia.

E' proprio ciò che l'antropologismo rahneriano non evidenzia bene mentre insiste sulla trascendentalità di ogni rapporto con Dio e sul risvolto umanistico di ogni questione teologica. Mentre in Barth (cfr. il Barth del-

l'« umanità di Dio, "Die Menschlichkeit Gottes"), si può ritrovare una dottrina aperta e critica, purché non idolatrica, dell'uomo e quindi del cosmo, nelle tendenze trascendentalistiche i confini si perdono perché sempre secondo quella tendenza che è comune a te e a Rahner la grazia è una continuità e diviene una virtus del mondo umano. In sostanza mi pare di aver capito che cosmo e umanità sono peccato per il protestantesimo solo come scoperta fatta nella grazia e nella misericordia di Dio e non per una definizione « naturale ». (In Barth ci sono numerosissimi testi al riguardo). Se quindi tu rifiuti sempre, e a ragione, l'immanentismo moderno, non puoi farlo con questa logica platonica della parusia del Cristo e di Dio nel cosmo e nell'uomo: la teofania ha come organo la fede e non una qualche virtù umana « naturale ». Ogni uomo è sotto la grazia di Dio ma ciò non va confuso con l'inclusione nell'uomo di una intuizione di Dio. Dio resta il creatore anche nell'atto con cui viene conosciuto e i fratelli evangelici ci fanno capire che in quest'atto conoscitivo Dio è anche Salvatore. Tutto il discorso sull'uomo che vada oltre una sua struttura linguistica e istituzionale diviene idolatrico perché pretende includere il divino.

Perciò io penso che l'umanesimo cristiano è solo l'umanesimo della povertà che costruisce il mondo istituzionale della giustizia umana perché Dio infonda in essa la carità del suo Regno. Il mondo istituzionale (e quindi politico) della giustizia non è la giustificazione perché solo l'amore di Dio vi può creare il Regno. Il Cristo risorto è la sicurezza che tale costruzione di giustizia umana è anche volontà di Dio perché il suo Regno arrivi. Di fronte a questa prospettiva il platonismo teologico si rivela come la difesa di poteri usurpati e consolidati a cui la logica umanistica della povertà non può piacere.

L'umanesimo della povertà converge verso una mistica della povertà. Il corpo mistico di Cristo perciò non può essere la repubblica platonica ma il Regno che Cristo costruisce tra i « poveri di Iavhè »: tra i poveri veri e quelli che si mettono al loro servizio politicamente e in ogni altro modo.

[Peppino Orlando]

Dirò all'amico Orlando che ho difficoltà a riconoscermi nella figura delineata e che, Orlando ne converrà, è una ricostruzione deduttiva da alcuni testi.

Il dibattito è, mi sembra, sulla storicità della Chiesa: si deve intendere la Chiesa storica in modo tale che in essa tutto sia al di qua del Regno o invece in modo che il Regno sia mediante la Chiesa presente nella storia? E se si accetta il secondo lato dell'alternativa, come non cadere in una sorta di totalitarismo ecclesiastico, almeno sul piano dottrinale, in cui il mondo non cristiano o quello non cattolico appare come semplice spazio e strumento ecclesiale, privo di autonoma rilevanza sacra, e quindi depotenziato di significato?

Vi è infine un terzo problema che nella critica di Orlando si

fa innanzi: se si debba intendere il personale come sinonimo di individuale e, quindi, se l'affidare al personale la decisione rilevante non significhi cadere in una visione atomistica, irreale della comunità umana, un uomo depotenziato dei suoi aspetti più significativi.

Nel porre in questione gli scritti citati, Orlando passa da un tipo di obiezione a un'altra senza mediarle: sì che per un certo verso mi accusa di desocializzare la Chiesa e di ridurla al nucleo vitale della comunione della persona con Dio, per un altro di una ipersocializzazione, che conduce a una inclusione in essa di ogni *norma agendi* civile.

Comincerò con il dire che il distinguere la Chiesa come una cellula, con il nucleo e la periferia, può essere legittimo se la biologia rimane un'immagine e non si sovrappone al significato. La struttura della Chiesa è come quella di Cristo: potremmo distinguere la divinità « nucleo » e l'umano « periferia » in Cristo? Questo tipo di linguaggio non conviene alla cristologia e dunque nemmeno all'ecclesiologia.

La chiave per comprendere la Chiesa è la stessa di quella per comprendere il Cristo: la « communicatio idiomatum ». Per essere vera, essa non deve essere a senso unico.

Vi fu a lungo difficoltà a dire che il Verbo patì o nacque o fu crocifisso o morì: e poi una ancor irrisolta difficoltà a dire che l'uomo risorge, spira lo Spirito Santo, riceve in sé le proprietà della natura divina.

La cristologia e l'antropologia sono ancora trattati incompiuti nella *summa* cristiana, *a fortiori*, ripeto ancora, l'ecclesiologia.

Cito il mio scritto sul « Giornale di Metafisica »: « La dottrina della *communio* tra divino ed umano, che è al centro del teandrismo cristiano, è, in modo diverso, al centro della cristologia come dell'ecclesiologia. Perché il Cristo è il Verbo incarnato, la sua energia teandrica riempie non solo gli spiriti, ma anche le cose, le realtà naturali come quelle morali, i gesti come le istituzioni ».

La natura umana è storica e sociale: ebbene nel Cristo la realtà storica e sociale viene assunta nel mistero divino senza essere tolta alla sua dimensione. La dimensione umana sarà integra nel Regno: ma qui nella Chiesa essa è assunta nell'ordine del mistero nella sua stessa condizione di fallibilità e di peccabilità, di peccato. La Chiesa è il popolo di Dio ed è un popolo di peccatori: l'integralità del mistero sta nella contemporanea e contestuale verità di queste due proposizioni.

Il mistero di Dio si manifesta nella storia umana, forma un popolo universale, assume in sé il difficile e faticoso crescere dell'uomo verso la piena misura della te-andria, della divino-umanità, che conclude la storia e apre il Regno.

Delle forme, delle parole umane toccano il divino e ne ricevono la virtù, in forma diversa: è il principio dei sacramenti, è il principio della Scrittura, da cui deriva il principio stesso del dogma. Il divino non rende fisso quello che tocca e non pietrifica divinamente l'umano. Non c'è bisogno di ricorrere alla storia interna al canone del Nuovo Testamento per ritrovare la storialità del divino: tutta la Bibbia è storia di Dio e storia dell'uomo, ci mostra non il Dio pensiero del pensiero né la platonica idea del bene, ma il Dio che diviene con l'uomo, il Dio che pone le sue tende nell'umanità, il Dio della resurrezione.

Principio sacramentale e principio storico non sono in contraddizione: la presenza del mistero divino che investe di sé le parole

e le cose dell'uomo, investe di sé la storicità umana: e ciò appunto costituisce lo Chiesa. La Chiesa è la teandria, è la divino-umanità che è perfetta in Dio e si costituisce nel tempo conformemente sia all'eternità divina che alla storicità umana.

Nel giudicare della realtà della Chiesa, dobbiamo riferirci al principio teandrico della « communicatio idiomatum». Il Verbo, nella sua kenosi, fa sua la condizione umana nella sua forma storica, in cui tempo e spazio sono barriere: e comunica con l'atto estremo della sua accettazione (la morte) alla natura umana la gloria divina. La Chiesa assomiglia a Gesù: essa, unita a lui glorioso, ha ancora le sue piaghe, la sua umana passibilità e al tempo stesso la sua forza divina. Fatta di peccatori, è santa; composta di soggetti e di cose che vengono meno, è indefettibile; fatta di gente che sbaglia, è infallibile: fatta di popoli e di cultura particolari, di linguaggi storicamente connotati, è universale; sparsa in tutto il mondo e esposta a tutte le forze di variazione è una: spinta verso un universo che si apre all'infinito, riconosce la sua norma nel passato, negli apostoli, nella loro testimonianza alla resurrezione e a ciò che essa conteneva e comportava. Il tempo di Gesù, del suo evangelo è, grazie alla Chiesa, contestuale al tempo del Risorto, appartiene alla gloria del risorto pur nell'umiltà della predicazione. Il Cristo glorioso è ancora il predicatore di Palestina grazie alla Chiesa. Se la forza della Chiesa è il Risorto, il suo modello è il Gesù della predicazione e dell'annuncio, finché il tempo della predicazione e dell'annuncio sia consumato.

Pascal notò che il cristianesimo è la vera unione dei diversi, del divino e dell'umano, e che tutto si manifesta in questa legge. Non mi vergognerò della storicità della Chiesa, perché so che in essa abita Dio: e che proprio questa è la buona novella, la vittoria sulla potenza della legge e del peccato. La Chiesa non è la società dei poveri di Jahvé, non è la lega dei giusti: e la società dei peccatori salvati. Dire che Dio perdona i peccati, li perdona prima che siano commessi (Teresa di Lisieux) e quando sono commessi è un certo modo di dire il *simul justus et peccator*. E questa espressione luteranissima può, se non diviene sinonimo della fede fiduciale, avere un significato cattolico.

Ho dovuto compiere un restatement della mia posizione per poter chiarire la mia risposta alle obiezioni di Orlando. Posso rispondere ora alle sue obiezioni. Divino e umano non sono il nucleo, non sono parti della Chiesa: sono la sua totalità senza essere parti materialmente distinte. L'una non sopprime né corrompe l'altra: questa è una legge della teandria.

Se dicessimo che il Regno è interamente al di là; ridurremmo la Chiesa alla sinagoga, l'attesa della parusia a quella del Messia: se dicessimo che il Regno è tutto al di qua cadremmo nell'immanentismo, in una delle sue tante forme.

Gesù non fu un « totalitario », pur essendo totale: e la Chiesa è così. La Chiesa cresce fuori dei suoi confini, per la potenza teandrica della sua vita. Oggi le verità cristiane si diffondono più in forma mondana che in forma ecclesiale. « Chi non è contro di voi, è con voi ». La storicità della Chiesa coincide sempre più profondamente con la storicità di tutta l'umanità. E la virtù divina della Chiesa tocca per vie non giuridicamente palpabili e investe di sé le più diverse realtà umane.

La persona è il luogo storico del Regno: è nello spirito umano, fondamento della coscienza e della corporeità, che siede la poten

za di Cristo, affinché il corpo e la coscienza dell'uomo possano imparare e riconoscerla.

Una parte del discorso di Orlando riguarda il protestantesimo. Ho scritto che il mondo non è più mezzo per il protestantesimo della conoscenza di Dio: la proporzione tra il mondo, l'uomo e Dio è negata. Dio è conosciuto dall'uomo solo mediante l'uomo. Da ciò Feuerbach dedusse che dunque Dio è l'uomo. Cito questo perché Feuerbach di per sé esprime e ci rivela il rapporto tra la concezione protestante di Dio e l'ateismo.

Ma questo non mi porta certo a negare il significato storico del protestantesimo. Esso rappresenta la continuazione statica del punto di arrivo della cultura medioevale, quando già la Chiesa batteva la via dell'umanesimo e si staccava dal mondo delle università medievali.

Orlando mi pone poi il dilemma: o Barth o Rahner. Ma è un dilemma? Forse che il teologo austriaco sostiene la teologia naturale? L'uomo coglie in se stesso, nell'infinità dello spirito (che per Rahner ha un significato positivo) Dio e il mondo. E' all'interno, non all'esterno della riduzione antropologica e della negazione della teologia naturale.

Nel regime storico, successivo alla misteriosa sciagura che chiamiamo il peccato delle origini, l'uomo non coglie più Dio in se stesso: ma solo attraverso il mondo. E' dal mondo e dal corpo che l'uomo riceve la possibilità di essere se stesso e diventare Dio.

L'umanesimo cristiano è umanesimo della povertà e della ricchezza: è l'umanesimo del Magnificat. Exaltavit humiles. E l'umanesimo di Dio che si fa povero per fare l'uomo ricco della sua ricchezza: ed è il riconoscimento, la visita per usare l'espressione di Bonhoeffer, che l'uomo, nella fede, fa al Dio umiliato per amore, innalzando la dignità umana sino al disonore di Dio: perché ciò che è stolto in Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è infermo in Dio è più forte degli uomini.

[G. B. B.]

*

Renovatio

*

rivista trimestrale
di
teologia e cultura

*

ABBONAMENTI

Italia L. 2.500
Estero L. 3.200

c/c postale n. 4/28.489
Genova, via XII Ottobre 14

*

L'abbonamento dà diritto a ricevere quattro fascicoli della rivista.